مصطفى حسن النشار



فكرة الألوهية عند أفلاطون

وأثرها في الفلسفة الاسلامية والغربية

مصطفى حسن النشار: **فكـرة الالـوهيـة عنـد افـلاطـون واثـرها في الفلسفة الاسلامية والغربية**

- **الطبعة الثانية**

- **الناشر: مكتبة مدبولي - القاهرة.**


فكرة الألوهية
عند أفلاطون

مصطفى حسن النشار
كلية الآداب - جامعة القاهرة





وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية

الإهـــداء:

إلى أستـــاذتي الدكتـــورة..

اميره حلمي مطر.

م.ا

مقدمة الطبعة الثانية

ليس من شك أن مساحة المدّ الأفلاطوني تتسع يوماً بعد الآخر؛ فإذا كان أفلاطون وتلميذه أرسطو قد اقتسما التأثير على الفكر العالمي منذ القرن الرابع قبل الميلاد إلى مطلع القرن الثامن عشر وحتى القرن الماضي، فإن الساحة قد خلت الآن تقريباً من أرسطو ولم يعد فيها إلا أفلاطون.

ويرجع ذلك إلى التقدم العلمي الهائل الذي ترك بصماته واضحة على عصرنا فقد أضحت المادة - التي كانت جامدة من قبل - أقرب إلى الطاقة الحية، وأصبح العلماء يسلمون بأهمية النظر والتأمل والحدس الفلسفي في العلم حيث أصبح الغرض العلمي في العلم المعاصر يمثل نقطة البدء الاستنباطية منذ نظرية النسبية والكوانت.

وفي كلمة واحدة، لقد أصبح الحدس الأفلاطوني مشروعاً وأصبحت خيالاته - التي كثيراً ما اتهم فيها بالبعد عن الواقع والسباحة في عالم الخيالات والأساطير - أمراً واقعاً. وأصبحت المسافة ضئيلة بين المادة والمثال،بين الجسم والنفس. وضآلة المسافة لم تكن بسبب قرب طبيعة المثال والنفس من طبيعة المادة والجسم كما كان الأمر في

القرن الماضي. بل على العكس من ذلك تماماً؛ فلقد انتصرت طبيعة النفس والروح على طبيعة الجسم، وانتصرت طبيعة المثال والصورة على طبيعة المادة وجمودها.

ولم يعد في أمر افتراض أفلاطون لعالم مفارق من المثل والمعقولات غرابة، فافتراض أن الحقائق موجودة في ذلك العالم المفارق باعتبارها حقائق مجردة أصبح قريباً من التصديق. لقد اقتربت طبيعة العلم من طبيعة الفلسفة؛ فقد تحول القانون العلمي من صيغته اللفظية التقليدية إلى صيغة رياضية صورية بحتة، وأصبح التقدم العلمي في أي مجال يقاس بدرجة الصورية التي وصل إليها في صياغة مفاهيمه وقوانينه. لقد أصبح يعبّر عن المحسوس بهذه الصيغ الرياضية المجردة، فما بالك بالحقائق الكلية التي هي في المقام الأول ماهيات عقلية صورية!!.

إذن لم يعد غريباً أن تعيش ميتافيزيقاً أفلاطون وتنتتعش في عصر العلم، فهذا هو «وايتهد - Whitehead» فيلسوف العلم المعاصر الشهير يبني ميتافيزيقاه العلمية على مبادىء أفلاطونية عديدة دون أن يجد في ذلك أية غضاضة، بل لقد أعلن «وايتهد» صراحة «أن تاريخ الفلسفة العربية ما هو إلا مجموعة من الهوامش على الفلسفة الأفلاطونية»، معبّرا بذلك عن المكانة السامية التي احتلها أفلاطون في تشكيل العقلية الفلسفية للغرب.

ومن جانب آخر، فإن الاكتشافات الأثرية العديدة أصبحت تؤكد يوماً بعد آخر الاتصال الوثيق بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الشرقية القديمة. وأعتقد أن أفلاطون يمثل بلا ريب قمة هذا الالتقاء بين أخلاق وصوفية الشرق

وجدلية اليونانيين واتجاههم نحو النظر والتجريد؛ فقد أثبتت النقوش المصرية القديمة زيارة أفلاطون لمصر وأخذه عن كهنتها، كما أن كتاباته خاصة «فايدروس» و«طيماوس» أكدت ذلك.

ولعل هذا الالتقاء هو ما جعل فكر أفلاطون منذ القدم يصادف هوى في نفوس الشرقيين، فلم يجدوه في أية مرحلة غريباً عليهم فمنذ مدرسة الاسكندرية التي شهدت إحياءً للفكر الأفلاطوني بلغ ذروته على يد الفيلسوف المصري أفلوطين، ومنه انتقل الفكر الأفلاطوني إلى فلاسفة الاسلام خاصة فلاسفة المشرق العربي وامتد الخيط الأفلاطوني إلى اليوم رغم الانقطاع النسبي عنه في القرنين الماضيين. ونحن في هذا مع الغرب سواء بسواء؛ فقد انبهرنا معهم بالتقدم العلمي المادي فأهملنا أفلاطون والاتجاه الروحي، وفي ذلك تناسينا لفترة طبيعتنا المثالية الروحية الأصيلة. وحينما تطور العلم ليزيح هذا التناقض بين المادة والروح، عدنا كما عادوا إلى ميتافيزيقا أفلاطون.

إن علاقة أفلاطون إذن بتراثنا الاسلامي علاقة وثيقة، كما كانت علاقته بتراثنا الشرقي علاقة أصيلة. ولذلك فلا غرابة في أن نهتم بفكر أفلاطون ذلك الفيلسوف القديم ـ المعاصر في آن واحد. ومن هنا، فلم أفاجأ بنفاد الطبعة الأولى من هذا الكتاب التي أصدرتها مشكورة «دار التنوير» ببيروت رغم ان القارىء المصري لم يرها تقريبا. وإن كنت أتمنى ان تكون هذه الطبعة ذات فائدة أكبر وانتشار أوسع يناسب مكانة أفلاطون وأهميته في تاريخ الفلسفة العالمي عموماً، ومكانته المتميزة بالنسبة لتاريخنا الفكري قديمه ووسيطه

ومعاصره.

كما أرجو أن يكون ما بهذا الكتاب من جهد متواضع - إن قيس بما كتب عن أفلاطون بكل لغات العالم من أساطين المتخصصين في الدراسات الأفلاطونية - يؤدي خدمة للقارىء العربي والغربي خاصة وأنه على حد علمي الدراسة الأولى بهذا الشكل عن الألوهية عند أفلاطون، وأن يسد نقصاً في المكتبة العربية.

والله المستعان.

مصطفى النشار

الهرم-الجيزة في ١٩٨٨/١/١م.

في الأخلاق عند أفلاطون وجد نفسه منساقاً إلى مثال الخير، وإذا حاول البحث في الفن وجد نفسه منساقاً إلى النظر في مثال الجمال ومثال الحب، وإذا حاول البحث في السياسة وجد نفسه منساقاً إلى معرفة مثال العدالة وهكذا. أمّا إذا كانت المحاولة بحثاً عن الألوهية لديه فإن الباحث يجد نفسه منساقاً إلى البحث المضني في كل هذه المُثُل لأنها جميعاً متصفة بالأزلية والأبدية، ومحاطة بأسمى آيات التقدير والسمو لدى أفلاطون وكل منها يمثل إمّا إلهاً أو صفة لذلك الإله على أقل تقدير.

بالإضافة إلى ذلك، فإنه لزاماً على الباحث في الألوهية لدى أفلاطون أن ينظر في الصانع الأفلاطوني وهل هو الإله، أم أنه مجرد مساعد لِـمثال الخير ـ الذي يرى البعض أنه هو الاله لدى أفلاطون. ولذا فقد ارتبط البحث في الألوهية عند أفلاطون بنظريته في المُثُل.

ولّما كان البحث في تلك الفكرة والوصول فيها إلى نتائج ذات قيمة، من الصعوبة بمكان نظراً لاختلاف الأراء وتضاربها تبعاً لاختلاف التفسيرات لنصوص أفلاطون، فإننا قد رأينا ضرورة أن يسير البحث في اتجاهين، نحصر بينهما البحث في فكر ونصوص أفلاطون نفسه، وأول هذين الاتجاهين: استقصاء آراء الفلاسفة السابقين على أفلاطون في الألوهية. وقد أدّى بنا هذا الاستقصاء إلى الفكر الشرقي القديم الذي تعرّف عليه أفلاطون وأخذ منه في الألوهية بكثير من العناصر التي قد تفوق أخذه من الفلاسفة اليونانيين السابقين عليه. أمّا الاتجاه الثاني، فقد خصصناه لدراسة تأثير الألوهية ـ كما تصوّرها أفلاطون ـ في الفكر الديني، وبالذات في الفكر الاسلامي، وكذلك في الفكر الحديث والمعاصر علّنا نتعرّف على آراء سديدة حول ألوهية أفلاطون، وكذلك لنعرف إلى أي حد أثّر أفلاطون من خلال بحثه الالهي في مَنْ تلاه من الفلاسفة حتى اليوم. وهل هذه التأثيرات قد جاءت عن فهم لطبيعة ذلك التصور الذي وصل إليه أفلاطون أم لا. وقد أفردنا في نهاية الباب الرابع فصلاً لايراد نتائج دراسة هذه التأثيرات، وضمنا فيه مفهوم أفلاطون للألوهية تحت مجهر العقلانية الصرفة التي تستفيد مما ورد لدى الباحثين المحدثين والمعاصرين للألوهية وكذا مما ورد في الكتب المنزلة حول الله وتنزيهه ومدى علمه وفاعليته في العالم.

وبين ذلك الاتجاه والأخر وفي البابين الثاني والثالث، كانت دراستنا لتصور أفلاطون في الألوهية حيث رأينا أن تكون على مرحلتين، الأولى لدراسة كيف ارتبط تصوره للألوهية بنظريته في المُثُل وفيها درسنا ارتباط الألوهية بعالم الطبيعة لديه

متمثلاً في الصانع، وارتباط الألوهية بعالم القيم متمثلاً في مثال الخير ومثال الجمال ومثال العدالة، وأخيراً ارتباط الألوهية بنظرية أفلاطون في المعرفة والتي كان هدفها في النهاية الوصول إلى الحقيقة المطلقة والكشف عن طبيعة الإله ومعاينتها.

أمّا المرحلة الثانية فقد رأينا أن تكون لبلورة أفكار أفلاطون في الألوهية ومحاولة تنسيقها حسب ما جرت عليه عادة الباحثين حين البحث في الألوهية. فأفردنا فصلاً عن نظرية الخلق عند أفلاطون، وهل كان حقاً لدى أفلاطون فكرة الخلق من العدم، كما ادّعى البعض، أم أنه كغيره من الفلاسفة اليونانيين لم يرق إلى ذلك التصور الذي كان الفضل فيه للرسالات السماوية المنزلة؟. وفي الفصل الثاني من ذلك الباب حاولنا استخلاص براهين أفلاطون على وجود الاله من خلال نصوصه. أمّا الفصل الثالث فقد خصصناه لبيان صفات الاله لدى أفلاطون والكشف عن مدى سموها واقترابها من صفات الاله كما بيّنتها الكتب المقدسة.

هذا ونسير في دراستنا هذه وفق منهج عقلي يلتزم بالنص وتحليله لدى أفلاطون ولدى مَنْ أثروا وتأثّروا به كلما أمكننا ذلك. كما نؤكّد أن الموضوعية هي هدفنا الأسمى في كل ما نسطّره.

ولعلّنا بتلك الدراسة نستطيع أن نضيف شيئاً ذا بال في مجال البحث في الفلسفة الإلهية بشكل عام، وفي الفلسفة الإلهية لدى أفلاطون بشكل خاص. وإذا كنا قد استطعنا ذلك، فإن الفضل فيه يجب أن يُردّ في أغلبه إلى تلك الدراسات الجادة والقيمة التي كتبها الكثير من الباحثين الأفلاطونيين الكبار الذين اعتمدنا عليهم وعلى ترجماتهم القيمة لمحاورات أفلاطون.

وإذا كنّا لم نستطع ذلك بصورة تامة، فإنه يكفينا أننا قد حاولنا الخوض في غمار تلك الفلسفة الأفلاطونية الضخمة رغم صعوبتها وصعوبة الوصول فيها إلى آراء سديدة قاطعة وخاصة في مجال لم يتعرّض له أحد من قبل على حد علمنا، وأعني مجال الألوهية.

الباب الأول

تمهيد: نشأة التفكير الالهي في الحضارات الشرقية.
الفصل الأول: مكانة الالهيات في الفكر اليوناني.
الفصل الثاني: الألوهية عند الطبيعيين الأوائل والمتأخرين.
الفصل الثالث: الألوهية عند المثاليين (الفيثاغوريين والايليين).
الفصل الرابع: الألوهية عند السفسطائيين وسقراط.

تمهيد

نشأة التفكير الالهي في الحضارات الشرقية

إن البحث في فكرة الألوهية عند أفلاطون يتطلّب منا بحثاً عن جذور هذا الفكر الإلهي لديه، فالألوهية من أهم القضايا التي شغلت الانسان منذ أقدم العصور حتى اليوم، هي وما يلازمها من تساؤلات حول الوجود والمصير. فالتساؤل عن كيفية صدور هذا الكون وعن مبدعه، وهل هناك قوة خفية تسيره؟ وإذا كانت هذه القوة موجودة فيا هي طبيعتها؟ وهل نحن قادرون على إدراك ماهيتها وحقيقتها في ذاتها؟ ثمّ ما هو مصير هذا الكون بكل ما فيه؟ أهو إلى فناء أم هو خالد خلود مبدعه؟.

وقد حاول الانسان عبر أجياله المتعاقبة أن يكوّن لنفسه موقفاً إزاء هذه التساؤلات. وقد مرّت معالجته لهذه المسائل التي تُعدّ من أعقد القضايا الميتافيزيقية وأقدمها بمراحل، إذْ عالجها الانسان أولاً على الفطرة ثم أخذ يتعمّق فيها ويفلسفها، فأصبحت موضع بحث متصل من رجل الدين والأخلاق، إلى العالم والفيلسوف. وأساس هذه المشكلة فكرة الألوهية، وهي فكرة سامية بسمو موضوعها. وتُعدّ قطعاً من أسمى الأفكار التي وصل إليها الانسان، وقد هداه إليها مجتمعه وبيئته، أو نظره وتأمله أو ما أُنزل إليه من وحي والهام[1].

ولعلّ أقدم مَنْ حاول البحث في هذه الفكرة، المصريون القدماء، فعلى أرض مصر عاش الحكماء الأوائل العظام في التاريخ. ويمكن أن نعتبر هذا القطر القديم معلم الانسانيه الأول، فقد نزح إلى مصر الكثير من فلاسفة العالم القديم[2]، حتى

---

(١) ابراهيم مدكور، في الفلسفة الاسلامية، منهج وتطبيقه، الجزء الثاني دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٦، ص ٢١.

(٢) لقد اتضح من اكتشاف مدينة « اون » الفرعونية ـ أقدم مدينة في التاريخ ـ أنه كانت هناك صلات وثيقة بين حكماء مصر القدماء وبين الفلاسفة اليونانيين الذين زاروها، لقد ثبت أن =

أن أفلاطون ـ أعظم فلاسفة اليونان إنْ لم يكن أعظم فلاسفة العالم بأسره ـ اعترف بفضل المصريين القدماء عليه كرواده وأساتذته في كل ما هو سام من عمل أو فكر[٣]. ولذا يمكن ارجاع كل التفكير الحديث إلى حكمة المصريين، وذلك عن طريق أفلاطون والفلاسفة اليونانيين الآخرين، فقد أخذ اليونانيون فلسفتهم عن الشرق، والغربيون المحدثون بدورهم أخذوا فلسفتهم عن اليونان. وهكذا فقد انساب تيار الحكمة عبر الأجيال من غير توقف مبتدئاً بالحضارة المصرية. وإن عرضاً مقتضباً للفكر المصري المبكر يوضح لنا أن ما أورثنا إيّاه أفلاطون وأرسطو موجود في فلسفة بتاح حتب، وما تركه لنا شوبنهاور وتولستوي من تراث ممثلاً في حكمة أبوور. كما نجد وحي اسبينوزا وكانط في رؤى اخناتون[٤]. ولنشرْ بصفة عامة إلى تصور المصريين القدماء للإله. فقد كان الإله لديهم يمثل شيئاً خطيراً في الكون كالسماء أو أحد الأقاليم المصرية أو الملكية، فهذا الإله من حيث وظيفته شديد الاتساع وغير محسوس ولكن قد يُخصص له مكان في عالمنا يجد فيه الراحة والطمأنينة، أي أنه قد يُقام له معبد أو هيكل. وفي هذا المعبد قد يجُعل له مكان يظهر فيه صورة أو صنم. ليس الصنم بالإله، إنْ هو إلاّ وسيلةٌ من الحجر أو الخشب، أو المعدن تتيح له المثول للعيان. وقد قال المصريون ذلك نصاً في إحدى قصص الخليقة. فقد تاب الإله الخالق عن الآلهة الأخرى، وصنع أجسادهم وفق رضاهم فدخل الآلهة

= طاليس أول الفلاسفة قد زار هذه المدينة وحينها عاد إلى بلاده طلب من أحد تلاميذه ويدعى بيتا جوراس الذهاب إلى مصر ليتلقى مزيداً من الدروس في علوم الهندسة والحساب والفلك والكهنوت، وقد جاءَ بيتا جوراس إلى «جامعة أون» وأمضى فيها ـ كما يقول المؤرخون ـ اثنين وعشرين عاماً. وبالمثل جاء فيثاغورس إلى تلك المدينة وعقد له اختبارات قبل أن يتعلّم على يد كهنتها وحكمائها وكذلك جاء أفلاطون. وهذا يؤكّد أن الفلسفة اليونانية لم تأتِ على غير مثال بل أن فلاسفتها بموضوعات بحثهم وآرائهم من تلك الحضارة القديمة ولا أدلّ على ذلك من أن محاورة «طيماوس» لأفلاطون قد امتلأت بتلك الأفكار الأسطورية التي سادت هذه المدينة التي عرفت أول تفسير لنشأة الكون ووصلت إلى تصور الاله الواحد. وهذا ليس غريباً لأن من الأنبياء مَنْ عاشوا فيها وهذا احتمال لم يثبت بعد لأن بها كان يسكن الكاهن فوطيفارع الذي تزوّج سيدنا يوسف ابنته وأنجب منها ولديه منسا وافرايم.

(د. عبد العزيز صالح، حديث لجريدة الاهرام عن هذا الكشف أجراه عزت السعدني، أيام ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩/٨/١٩٧٩، وكذلك ١١/٩/١٩٧٩).

(٣) هنري توماس، أعلام الفلاسفة «كيف نفهمهم» ترجمة متري أمين، مراجعة وتقديم د. زكي نجيب محمود، القاهرة دار النهضة العربية ١٩٦٤.

(٤) نفس المرجع، ص ٤.

أجسادهم من كل (نوع من) الخشب، من كل (نوع من) الحجر، من كل (نوع من) الجبس. . واتخذوا لأنفسهم بها شكلاً. «فهذه التماثيل إنما هُيئت لتكون أمكنة لهم يتخذون فيها شكلاً تراه العين، وعلى هذا النحو قد يرتاح الإله آمون حين يأوي إلى تمثال في شكل انسان أو كبش انتقي خصيصاً له أو أوزة انتقيت له. وهو يبقى على ذاته ولا يماثل الشكل الذي يظهر فيه للعين، غير أنه يتقمص كل مرة شكلاً يختلف باختلاف الغاية من ظهوره، كأنه انسان له منازل شتى وأثواب متباينة»[*]. وهذا التصوير للآلهة يقترب كثيراً من مرحلة تصوير الآلهة اليونانية على يد هوميروس وهزيود التي لا تخلو من وصف يشبّهها بالكائنات الطبيعية والانسان. وهكذا فالمصريون القدماء ـ الذين كانوا موحّدين في الطبيعة لا موحّدين في الله ـ قد رأوا أن هناك كائنات متعددة، غير أنهم أحسّوا بأن لهذه الكائنات جوهراً أساسياً واحداً كقوس قزح تطغى فيه بعض الألوان الأخرى إذا اختلفت الظروف. وأحد عناصر الاتحاد بالجوهر هو كون الآلهة المصرية انسانية بالطبع لها ما للانسان من ضعف وحالات غير مستقرة فهي لا تستطيع البقاء دائمة معصومة من الخطأ. وليس بينها إله مُكرَّس لوظيفة واحدة لا يحيد عنها، فمثلاً يُعْرَف عن الإله ست أنه عدو الإلهين الخيرين أوزيريس وحورس، ولذا فهو عدو الخير وأقرب ما يكون إلى الشيطان إلاّ أن ست نفسه يظهر في التاريخ المصري كإله خير أيضاً يعمل لصالح الموتى أحياناً ويحارب لصالح الإله الشمس، ويسعى في توسيع الدولة المصرية. كما أن حورس، وهو الابن الخير في التاريخ المصري كله، هاج به الغضب مرة على أمه إيزيس وأطاح برأسها، فاضطرت الإلهة المسكينة إلى اتخاذ شكل تمثال بلا رأس[6]. وإذا كان ذلك هو تفكير المصريين في تلك المرحلة المبكرة من تاريخ حضارتهم العريقة فإننا نجد لدى البابليين صورة قريبة من هذا، إذْ يتضح في قصة الخليقة البابلية عندما يمنح مردوك سلطة مطلقة فتلتزم قوى الدنيا وما فيها مشيئته ويتحقق كل ما يأمر به في الحال، تغدو أوامره من جوهر آنو، ويهتف الآلهة: «كلمتك هي آنو». وهكذا نرى أن آنو مصدر كل سلطة ومبدؤها الفعّال في كلا المجتمعين البشري والكوني. إنه الطاقة التي تنقذ المجتمع من الفوضى وتجعل منه كلاً منظم التركيب وهو الطاقة التي تضمن طاعة الناس التلقائية للأوامر والقوانين والعادات في المجتمع. وعلى هذا يقوم الكون

---

(٥) جون ولسون وآخرون، مصر. مقال في كتاب «ما قبل الفلسفة»، ترجمة جبرا ابراهيم جبرا، مراجعة د. محمود الأمين، بغداد، منشورات دار الحياة، ١٩٦٠، ص ٨١.

(٦) جون ولسون، نفس المرجع، ص ٨٤.

العراقي القديم على إرادة إلهية، ويعكس في تركيبه هذه الارادة، فكلمة آنو هي أساس السماء والأرض. ففي أسطورة «صعود عنانة» يخاطب كبار الآلهة آنو بقولهم: «يا آنو! كلمتك هي العليا مَنْ يستطيع أن يقول لها كلا؟ يا أبا الآلهة، إنْ أمرت فأمرك أساس السماء والأرض أيّ إله يستطيع لأمرك ردّاً»[٧]؟. ومما سبق يتضح لنا أن اللاهوت في مصر وما بين النهرين حلولي، أي أن الآلهة حالّة في الطبيعة، ولا يفهمها الانسان إلاّ على هذا النحو. ففي الشمس يرى كل المصريين كل ما يعرفه الانسان عن الخالق وكذلك هي بالنسبة للبابليين. ولم يكن الله في نظر الأنبياء وأصحاب المزامير حالاً في الطبيعة بل كان يتعداها[٨]. وإنْ كانت هذه لمحة سريعة عن الإله كما يصوره المصريون والبابليون في مرحلة مبكرة من تفكيرهم فإننا نجد صورة أكثر رقياً ووضوحاً عن الإله في فكر مَنْ أشرنا إليهم مسبقاً من حكماء مصر أمثال بتاح حتب واخناتون. ورغم أنه لم تصلنا إلاّ معلومات طفيفة عن بتاح حتب الذي ظهر قبل أفلاطون بما يقرب من ألفين وثلاثمائة عام، أي حوالي عام ٢٧٠٠ قبل الميلاد، إلاّ أن لدينا من مخطوط الحكمة الذي وضعه مقتطفات كافية تعطينا فكرة عن فلسفته. فهو يركّز في مخطوطه على تعليم ابنه الأخلاق الحميدة والحياة الصالحة فكأنه يرسم صورة للابن الحكيم، فهو يحثّه على تعلم وتعليم فضيلة ضبط النفس. وهذا المبدأ قد أصبح احد أحجار الزوايا في فلسفة أفلاطون، وهو كغالبية حكماء مصر يؤمن بإله واحد. وليس صحيحاً من الوجهة التاريخية أن العبرانيين قد ابتدعوا فكرة التوحيد بل هم قد استعاروا هذه الفكرة من المصريين[٩]. وقد كان بتاح حتب والفلاسفة المصريون الأوائل الآخرون هم أول مَنْ سجّل ايمان الانسان بالبعث. وهذا الايمان هو الذي حفّز المصريين على الاحتفاظ بأجساد موتاهم[١٠]. وإذا تركنا بتاح حتب وانتقلنا إلى الملك المصري اخناتون الذي يُعدّ واضع نواة أسمى ادراك للفكر البشري: إله واحد، عالم واحد، قانون عالمي واحد، وكان الاسم الحقيقي له امنحتب الرابع ثم اتخذ لنفسه اسم اخناتون الذي يعني «مكرّس لله»[١١]. وقد بدأ اخناتون ثورة دينية أخلاقية، فرأى الحق في أن يصوّر إلهاً واحداً أعظم، تظل سماؤه حانية من كل فوق

---

(٧) ثور كيلد جاكوبسن، أرض الرافدين، مقالة من كتاب «ما قبل الفلسفة» ص ص ١٦٢ ـ ١٦٣.

(٨) د. جـ هـ. أ. فرانكفورت، خاتمة كتاب «ما قبل الفلسفة»، ص ٢٦٣.

(٩) نفس المرجع السابق، ص ٧.

(١٠) هنري توماس، أعلام الفلاسفة، ص ٨.

(١١) نفس المرجع، ص ٣١.

جسم الأرض. «من هذا العناق المقدس تخُلَق كل الأشياء بجسم يتكوّن من طين أرض وروح أساسها نار سماوية». وقد أعلن اخناتون «أن هذه النار التي لا تنطفىء لا تحلّ في المخلوقات البشرية فحسب، وإنما في كل ما يخُلَق من أشياء، في النخلة التي تمدنا بظلها الظليل، والنهر الذي يروي سهلنا، وعين الماء التي تطفىء ظمأنا، والزهرة تعبق الجو برائحتها الزكية وتدخل البهجة إلى قلوبنا بجمالها، وحتى البصلة الوضيعة التي تجعل لمأدبة الحياة طعمًا شهياً»[١٢]. وما ايمان اخناتون بقوة علوية واحدة إلاّ أول تعبير رسمي عن التوحيد في التاريخ. ولكن فكرة وجود الإله في كل شيء تجعل فلسفة اخناتون أقرب ــ نوعا ما ــ إلى المذهب الحلولي (ألوهية الكون) منها إلى مذهب التوحيد كما أشرنا. وقد عبّر اخناتون عن هذا في قصيدته التي يقول فيها:

وأيها الإله الحي، يا مبدع الحياة
اشراقك جميل في أفق السماء
لقد خلقت كل شيء وتسيرّ كل شيء حسب مشيئتك
إنك تربط جميع الأقطار والأمم برباط محبتك

* * *

تطفىء الأرض عندما يبزغ نور فجرك
فتصحو الأرض من نومها مبتهجة
وترفع جميع المخلوقات أصواتها
بأنشودة العبادة لك يا مصدر النور والضياء
كل الأشياء الحية على الأرض وفي الجو والبحر
تمتلىء جوانبها بلهب مجدك
أنت خالق النبات في الأرض
والبذور في الأرحام
أنت قد غرستها وأخرجتها إلى الحياة
عندما يتحرّكَ جنين الطير في بيضته
تمنحه الأنفاس ليكسر قشرتها
ويخرج إلى ضوء الحياة
كل شيء حي وأنت حياة العالم

---

(١٢) نفس المرجع، ص ١٢.

كم من عجائب تصنعها أيها السيد
الإله الواحد الحي لجميع الكون
أنت الأب المحب للناس جميعاً
في مصر وسوريا وجميع أقطار الأرض.

وهكذا نرى أن فجر التاريخ لم يكد يبزغ حتى قدم ملك مصر الفيلسوف إلى العالم المذهب الذي هداه تفكيره وخياله إليه. أسرة أنسانية واحدة وإله واحد هو الأب الرحيم للجميع وإله الحب[١٣]. بيد أنه يجب علينا أن نعتقد أن الدعوات إلى التوحيد الخالص وعبادة إله واحد فرد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد ـ توردت على العقل المصري. وبعيد أن ننفي نفياً تاماً على المصريين ـ في مدى خمسة آلاف سنة ازدهرت فيها حضارتهم ونمت ـ أن تكون قد وردت عليهم عقيدة التوحيد بدعوة من رسول مبين. ولقد جاء في القرآن الكريم ما يفيد أن يوسف عليه السلام، وهو نبي كريم من أنبياء الله، دعاهم إلى عبادة الواحد القهّار. إذْ ورد في سورة يوسف ما حكاه الله عنه من كلام لصاحبي السجن فقد قال حاكياً عنه ﴿إني تركت ملّة قوم لا يؤمنون بالله وهم بالآخرة هم كافرون، واتبعت ملّة آبائي ابراهيم واسحق ويعقوب، ما كان لنا أن نشرك بالله من شيء ذلك من فضل الله علينا وعلى الناس، ولكن أكثر الناس لا يشكرون، يا صاحبي السجن أأرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهّار ما تعبدون من دونه إلاّ أسماءاً سميتموها أنتم وآباءُكم ما أنزل الله بها من سلطان. إن الحكم إلاّ لله أمر ألاّ تعبدوا إلاّ إيّاه، ذلك الدين القيم، ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾[١٤]

ورغم أن البعض لا يوافق على أن المصريين القدماء قد وصلوا إلى فكرة التوحيد كما نفهمها الآن، إلاّ أن أحداً لا ينكر مدى ما بذل هؤلاء المصريون القدماء دون غيرهم من جهود صادقة في هذا السبيل، فالديانة الايرانية مثلاً ظلّت دائماً يشوبها التفكير بوجود أصلين قديمين مدبرين للعالم هما: أهورا مزدا Ahura Mozda إله الخير وسبب النظام في هذا العالم والمسؤول عن اقرار العدالة ومحاسبة النفوس بعد الموت عما اجترحت من السيئات في هذه الحياة، وأهريمان Ahriman إله الشر والمرض

(١٣) هنري توماس، أعلام الفلاسفة، ص ١٤.

(١٤) الامام محمد أبو زهرة، مقارنات الأديان، الديانات القديمة، القاهرة، دار الفكر العربي ص ٧ ـ ٨.

وانظر نص الآيات ٣٧، ٣٨، ٣٩، ٤٠ سورة يوسف.

والموت وملك الشياطين، فتقسيم الكائنات إلى طاهرة ودنسة، والصراع بين الخير والشر، بين الجنة والنار، بين الألوهية والانسان، هذا هو لب المذهب الديني والعقائدي الذي يقدّمه الكتاب المقدس لدى الايرانيين القدماء الزندافستا Zandavesta(١٥). إلاّ أن زرادشت الحكيم قدّم صياغة تطوّر هذه الآراء، وعبّر عنها كنبي ملهم، فقد كان بعيد النظر، عميق الفكر، ماهراً في فن التنجيم ـ كما يقول أفلاطون(١٦) وغيره من قدماء المؤرخين، فقد استنكر وثنية شعبه، ونعى عليهم ما انطوت عليه حياتهم الهمجية من فساد خلقي، ووقر في نفسه أن يهبّ لاصلاح هذا الفساد وينصّب نفسه نبياً مرشداً يهدي قومه إلى طريق الحكمة والصواب. وإن مَنْ ينظر في العقيدة الزرادشتية الخاصة نظرة فاحصة دقيقة هادئة مجردة من شوائب الهوى والتعصب مشبعة بروح العطف والتقدير يجد أن أبرز مظاهر الدعوة الزرادشتية تتجلّ في دعوة الناس إلى أن يعبدوا إلهاً واحداً، ويهجروا الوثنية والصابئيَّة التي كانت تتمثّل في عبادة بعض الكواكب وغيرها من القوى الطبيعية، تلك الوثنية التي كان قد شاع أمرها بين الآريين منذ القدم. ونستطيع أن نبرهن على صحة هذه الدعوى بوثائق رسمية منها الأبستاق(١٧) نفسه، وبخاصة سفر الكاناها الذي نجد فيه أن

---

(١٥) محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الاسلامية، بيروت منشورات عويدات، مكتبة الفكر الجامعي، الطبعة الأولى، ١٩٧٠، ص ٦١.

(١٦) لم يرد ذكر اسم زرادشت في مؤلفات أفلاطون سوى مرة واحدة في محاورة « القيبادس » 121) (E - 122 A، أنظر جورج سارتون، تاريخ العلم، الجزء الثالث ترجمة لفيف من العلماء، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية، ١٩٧٠ ص ٢١. ويدل هذا الذكر لاسم زرادشت في « القيبادس » على صحة ما أثبته هنري كوربان من أن زرادشت كان هو القائم على هذا التداخل المميز للعهد المتأخر من العصور القديمة. ونحن نعلم ـ كما يضيف كوربان ـ أنه كان في زمان أفلاطون كما يشهد بذلك حال ايدوس الكنيدي صلات حضارية مستمرة بين أثينا والأوساط الفارسية. مما يؤيد النظرة القائلة بأن اللاهوت النظري الأفلاطوني يُعدّ امتداداً لزرادشت (هنري كوربان السهروردي المقتول، مؤسس المذهب الاشراقي، مقال بكتاب: عبد الرحمن بدوي، شخصيات قلقة في الاسلام، القاهرة، دار النهضة العربية، الطبعة الثانية، ١٩٦٤ م، ص ص ١٠١ ـ ١٠٢).

(١٧) الأبستاق هو الكتاب المقدس لدى الزرادشتيين، أتى به زرادشت ليكون مرجعاً لأتباعه يرجعون إليه لمعرفة عقائدهم وأحكام شريعتهم. وهو يتضمن مع ذلك ما يكاد أن يكون تاريخاً للزرادشتية ووصفاً لحياة زرادشت في كثير من مواقف حياته. ويُسمى بالعربية أبستاق أو وستاق، وبالسريانية، أبستاكا، وبالفارسية الحديثة أبستا أو أوستا. (أنظر: حامد عبد القادر، زرادشت الحكيم، مكتبة نهضة مصر، ١٩٥٦، ص ٦٣).

اسم أهورا مزدا بالذات يُذكّر مئات من المرات، وأن هذا الاسم على اختلاف صوره مثل: مزدا أهورا أو مزدا، او أرمزد، أو أهورا مزدا يُطلَق دائمًا على الذات الإلهية الأحدية، وأن زرادشت نفسه لم يأبه بآلهة قدامى الايرانيين، ولم ينطق باسم واحد من هؤلاء متوسلاً به أو متضرِّعاً إليه. فمن شأن هذا كله أن يجعلنا نميل إلى الاعتقاد بأن زرادشت الحكيم لم يعتقد بوجود خالق قادر غير أهورا مزدا الذي كان يتوسّل به ويتضرّع إليه، ومما يؤيد هذا الرأي معنى أهورا مزدا نفسه، فإنه مُركّب من ثلاث كلمات هي «أهو» و«را» و«مزدا». ومعناها على الترتيب: أنا ـ الوجود ـ خالق، أو أنا مفيض الوجود أو خالق الكون. ولو نظرنا فيما فرضه زرادشت على أتباعه من واجبات دينية كالأدعية والصلوات التي تُتلَىٰ في شتى المناسبات لوجدنا في كل منها دليلاً قاطعاً على أن العقيدة الزرادشتية أو المزدية هي في أساسها ديانة توحيد، أي اعتراف بوجود إله واحد(١٨). فأهورا مزدا هو الإله الأعظم لدى زرادشت وهو قديم أزلي وهو وحده الذي لم يولد ولن يموت وهو علّة العلل وليس له علّة وهو المصدر الأول لجميع الموجودات، وهو روح الأرواح لا يُرَى ولا يُنظَر لأن الصفة الأساسية لما هو روحي أن لا يراه أحد فهو وإنْ كان موجوداً في كل مكان، إلاّ أنه لا يُرَى في أي مكان، وهو خالق الخلق كله والملائكة الأبرار. كما خلق الجنة والنار والماء والأرض والشجر والدواب والمعادن والناس أجمعين، وهو أب الانسان خلقه وشرّفه على كافة المخلوقات بالعقل والبصيرة وأهورا مزدا خير محض لا شر فيه وكل ما في العالم من خير منبعث منه، وهو منبع الخير كما هو مصدر كل مجد ونور وسعادة(١٩).

ولا أعتقد أن في هذا التصور للإله ما يخالف ما اصطلح على تسميته بعد ذلك لدى أفلاطون بمثال الخير الذي هو مصدر الضوء والخير في هذا العالم. وإذا كان إله زرادشت قد قدّم لنا أصلاً من أصول تصور أفلاطون للألوهية وهو خيرية الآله، فإن كونفوشيوس حكيم الصين يعطينا تصور الإله الصانع الذي وضح لدى أفلاطون في «طيماوس»، فكونفوشيوس وأتباعه كانوا يؤمنون بأن الله أو السماء هو صانع هذا العالم بما فيه وفق قوانين منتظمة لا تقبل التخلف، فالشمس والقمر يسيران في تتابع منتظم والأشياء توجد وتعيش ثم تفنى بانتظام ودون أي تدخل من جانبنا، وتلك الظواهر تمثل القانون الإلهي. والرجل العاقل هو الذي يسير وفق هذا القانون،

---

(١٨) حامد عبد القادر، زرادشت، ص ص ٨٠ ـ ٨١.

(١٩) أحمد الشنتناوي، الحكماء الثلاثة، الطبعة الثانية، القاهرة، دار المعارف ١٩٦٧، صص ٤٤ ـ ٤٥.

فعندما يطيع الابن اباه، فإنه يشعر بكل بساطة أنه يتبع القانون الإلهي، فهو إذْ يخدم أباه إنما يخدم الله فالحياة الفاضلة ليست إلّا تأكيداً للقانون الإلهي، وهي في الآن نفسه تأكيد للطبيعة البشرية[٢٠]. وعلّنا نلمح في العبارتين الأخيرتين شيئاً شديد الصلة بما يقدمه أفلاطون في «القوانين» من قوانين تربط الانسان بالإله وتوازن بين علاقات الانسان مع غيره بعلاقات الانسان بالإله، فطاعة الأب جزء من طاعة الله.

ومن هذه العقائد القديمة، التي كان لها أثر كبير في التفكير الديني اليوناني، العقيدة البراهمية ومنها عقيدتهم في النفس، فالنفس في نظرهم جوهر خالد صافٍ. عالم مدرك تمام العلم والادراك ما دام منفصلاً عن الجسد. فإذا فاض على الجسد واتصل به اعتكر صفاؤه، ونقص علمه، ولذا يقول باسديو كما نقل البيروني «إذا تجرّدت النفس من المادة، عالمة، فإذا تلبّست بها كانت بكدورتها جاهلة، وظنت أنها الفاعلة، وأن أعمال الدنيا مُعدّة لأجلها. فتمسكت بها وانطبعت المحسوسات فيها فإذا فارقت البدن كانت آثار المحسوسات فيها باقية، فلم تنفصل عنها بالتمام وحنّت إليها وعادت نحوها». وهذه النظرية التي تقرر أن النفس عالمة قبل اتصالها بالجسم تقارب نظرية أفلاطون في النفس وربما كانت أصلاً لها[٢١]. وكل هذه العقائد والأراء المتمثلة في حكمة الشرق القديم لدى المصريين والهنود والصينيين وغيرهم والتي لم نعرض منها إلاّ شذرات توضح بما لا يدع مجالاً للشك أن هذه الأفكار تُعدّ ارهاصات لما نجده موجوداً من فكر ديني لدى الفلاسفة اليونانيين عامة ولدى أفلاطون بوجه خاص، وهذه العقائد[٢٢] والفلسفات القديمة تحتاج لدراسات منفصلة عن ما بها من أفكار كانت الهادية والملهمة للفكر اليوناني في عصور ازدهاره وسيادته للفكر البشري.

---

(٢٠) حسن شحاته سعفان، كونفوشيوس، الطبعة الثانية، مكتبة نهضة مصر، ص ٦٥.

(٢١) الامام محمد أبو زهرة، مقارنات الأديان، الديانات القديمة، ص ٤٣.

(٢٢) من تلك العقائد التي انتشرت وكانت موجودة قبل الفلسفة اليونانية واحتمال التأثير عليها منها في مجال الألوهية كان كبيراً هي العقيدة اليهودية ويمكن الرجوع في هذا الموضوع إلى:

Boman (Thorleif), Hebrew thought compared with Greek, the Nortton Library, New York, 1970, pp. 53 - 55 and pp. 114 - 121.

وفي تلك الصفحات يدرس الباحث تأثيرات الديانة اليهودية والعبرانيين على فلسفة أفلاطون وهذه تحتاج لدراسة منفصلة وكذلك:

Gordon (Cyrush.) Greek and Hebrew civilization, The Nortton Library, New York 1965, Chapter II, III, VII

الفصل الأول

مكانة الإلهيات في الفكر اليوناني

لم يبق الآن مجال للشك في أن القدامى من الاغريق قد تخرّجوا في مدرسة الحضارات الشرقية[١] ، والحضارة المصرية بوجه أخص . وليس معنى هذا أن الاغريق كانوا بمثابة أوعية نقلت علوم الشرق ومعارفه نقلاً حرفياً ، فذلك لا يستسيغه عقل ولم يقم عليه دليل من صحيح النقل . ولكن المعنى أنهم لم ينشئوا هذه العلوم انشاء على غير مثال سابق كما ظن بعضهم ، بل وجدوا مادتها في الشرق فاقتبسوا منها وأفادوا كثيراً[٢] فتصور الاغريق الأول لآلهتهم كان قريباً إلى حد كبير مما قدّمناه من تصور الشرقيين القدماء لآلهتهم . فقد تصوّر الاغريق آلهتهم كما قدّموا فنونهم من خيال الانسان ، إلاّ أن درجة خيالهم لم تكن واسعة ـ كما كان خيال اخناتون مثلاً ـ بما فيه الكفاية ، فهم قد اعتقدوا في الآلهة ولم يكن لديهم آلهة . فقد ألّهوا القوى الطبيعية الشهيرة ، ولذا فهم لم يعرفوا التأليه بالمعنى الصحيح ، فالآلهة الأولمبية The Gods of Olympus كانت موجودات انسانية عظيمة منمقة وكائنات بشرية بلا غموض أو سرية[٣] .

---

(١) يمكن الرجوع في هذا الى اميل بربيه Emile Brehier في « تاريخ الفلسفة » Histoire de la philosophie ص ٥٥٣، وأيضاً، ماسون أورسيل Masson Orusel في الفلسفة في الشرق La philosophie en orient ص ٧ من الطبعة الفرنسية.

وقد قام بترجمته إلى العربية د. محمد يوسف موسى.

(٢) محمد عبد الله دراز، الدين « بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان » القاهرة مطبعة السعادة، ١٩٦٩، ص ٣.

(٣) Cheney, (S.) Men who have walked with God, Delta printing - October 1974, p. 86.

وأيضاً: ولتر ستيس، فلسفة هيجل، الجزء الثاني بعنوان « فلسفة الروح » ترجمة د. امام عبد الفتاح امام، بيروت، دار التنوير ١٩٨٢.

ولم يكن انعدام الفرق بين الانسان والآلهة على مستوى المراسيم الدينية فقط، بل إن الاغريق قد وضعوا الانسان في منزلة أقرب إلى الآلهة مما وضعه المصريون والبابليون في مواطن كثيرة، فالأدب الاغريقي يعدد نساء كثيرات عشقهن الآلهة وولدن منهن الأولاد. وقد أوضح البعض أن الخاطيء النموذجي في بلاد اليونان كان ذلك الذي يحاول انتهاك حرمة أحد الآلهة.ثم إن الآلهة الاولمبية رغم تجلّيها في ظواهر الطبيعة لم تكن هي التي حلقت الكون وليس في مقدورها أن تتصرّف بالانسان كأحد مخلوقاتها بنفس حق الملكية الذي رأينا آلهة الأقطار الأخرى تتمتع به، بل إن الاغريقي يدّعي بسلف مشترك بينه وبين الآلهة، وهو لذلك يعاني معاناة أشد بسبب عجزه وقصوره فالأغنية السادسة لبندارس مثلاً، تُستهل كما يلي:

«من عرق واحد، واحد فقط، كلا البشر والآلهة، كلانا من رحم أم واحدة نتنفس، ولكن بعيدة هي الشقة في قوتنا، الفاصلة بيننا. لدينا هنا لا شيء، ولدى الآلهة هناك صلابة البرنز، ولهم في السماء عرش خالد لا يتزعزع»[٤].

إن الروح في مثل هذا الشعر تختلف اختلافاً عميقاً عن روح الشعر الشرقي القديم، وإنْ يكن الاغريق في هذه الفترة ما زالوا يشاطرون أهل الشرق الكثير من معتقداتهم، ولكن أهم الأصداء لمعتقدات الشرق الأدنى، كان التماثل بين الأسلوبين الاغريقي والشرقي القديم في تفسير الطبيعة، فكلاهما يستهدف النظرة المنظمة إلى الكون بوصل العناصر التي فيه بعضها ببعض بصلة الرحم والنسب.وقد عبّر عن ذلك هزيود فيْ كتابه أنساب الآلهة، ولعله كتبه حوالى عام ٧٠٠ ق. م. يبدأ هزيود التسلسل بالهيولى ثمّ يقول إن السماء والأرض هما والد الآلهة والبشر، ويأتي بتشخيصات عديدة تذكرنا بـ معات المصرية أو «حكمة الله» في «سفر الأمثال»..
ثم تزوّج زفس من تيمس الوضاء، فولدت له الهوراي.. يونوميا (الحكم الصالح) ودايك (العدالة) وايريني (السلم) المورّدة، وهنّ اللواتي يُعنين بأعمال الانسان الفاني[٥].

ولكن الفضل الأكبر في رسم صورة لآلهة اليونان، كان لهوميروس[٦] في

---

(٤) هـ. وهـ. أ فرانكفورت، ما قبل الفلسفة، الخاتمة، صص ٢٧٥ ـ ٢٧٦

(٥) نفس المرجع ص ٢٧٦

(٦) ويختلف المؤرخون في تحديد مولد هوميروس، فالبعض يقرّ بأنه قد ولد في القرن التاسع عشر قبل الميلاد، والبعض يرى أنه ولد أول القرن الحادي عشر، كما يختلف النقاد حتى في نسبة الديوانين إليه (محمد عبد الله دراز، «الدين»، ص ٤٠)

الالياذة والأوذيسة فهو يصوّر الاخائيين والطرواديين يؤسوب بتعدد الآلهة ويعتقدون أن آلهتهم وإلاهاتهم لهم شكل البشر. ونحن نسميهم آلهة وإلهات، وفي الحقيقة إن أناس تلك الأزمان لم تكن لديهم فكرة عن معبود قادر أزلي، وكانوا يرون أن تلك الآلهة أحدث عهداً من العالم المادي. فهم في اعتقادهم خالدون، ولكن وجودهم ليس أزلياً. وكانت لهم القدرة العظيمة والقوة الفائقة. ولكنهم لم يكونوا على كل شيء قادرين. وكانوا جميعاً أسرة واحدة، أبوهم زفس وهو في الالياذة فوق الآلهة جميعاً، وهو عرضة لارادة القضاء والقدر فقط[٧]. وقد أدخل هوميروس الآلهة والالهات في الالياذة كأشخاص عاملين، فإن خططهم ومخاصمتهم وأعمالهم تؤثر في جرحي الحرب، وقد سبق الكلام عليهم كأنهم من الشخصية وحقيقة الوجود بمنزلة لا تقلّ عن منزلة المحاربين من بني البشر. وكون هؤلاء الآلهة فريقين لا يستتبع أن تكون الحوادث البشرية الواردة في الالياذة غير حقيقية في جوهرها، فإن الشاعر كان يفترض أعمالاً يقوم بها أشخاص إلهيون لكي يفسّر ما قد يبدو غريباً لا يرجع إلى سبب طبيعي واضح[٨]. ومما يوضح هذه الصورة ما يقوله هوميروس في الالياذة: «واجلست أرسي على كرسيه وهي تخاطبه، ثمّ إن ايريس ذهبت إلى فوسيد برسالة زفس، فاشتد ضيق الإله وقال: «هل يظن زفس إذنْ أنه سيقيدني بالقوة، وأنا أماثله شرفاً، فنحن اخوة ثلاثة، وقد أعطتني الأقدار البحر ملكاً، كما أعطت لاوزيس مملكة الظلمات، ولزفس السماء. ولكن الأرض لنا جميعاً. فلا أسير بارادة زفس، فليبق هو ضمن ممتلكاته، ولا يتحرّش بسواه.. لكن ايريس أجابت... هل تريدني يا مزلزل الأرض أن أرجع إلى زفس بجواب خشن كهذا وأنت تعلم ولا شك قدرة المولود البكر! فقال فوسيد لقد نطقت صواباً يا ايريس، فسأذعن له هذه المرة، ولكن اعلمي أنه إذا ازدراني وبقية الأرباب، وجعل طروادة عزيزة المنال، ولم يول الاغريق نصراً، فسيكون هنالك بيني وبينه خصام لا نهاية له»[٩].

ويقدّم هوميروس نفس الصورة للآلهة وهم يتحدثون عن البشر، ولزيوس وسيادته على الآلهة الأخرين فيقول في الاوديسه:

---

(٧) عنبره سلام الخالدي، مقدمة ترجمتها لالياذة هوميروس، ص ٢٠ رأيضا اتين جيلسون، «روح الفلسفة في العصر الوسيط، عرض وتعليق د. امام عبد الفتاح، الطبعة الثانية دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٧٤، ص ١٨

(٨) نفس المرجع، ص ٢١

(٩) هوميروس، الالياذة، ترجمة عنبره سلام الخالدي، تقديم د. طه حسين، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الثانية، ١٩٧٧، صص ١٩٢ ـ ١٩٣.

«عاد الآلهة إلى عقد مجلسهم في أعالي الأولب وتكلمت فيهم أثينا قائلة «ليعدل الملوك عن العناية بالخير واقامة العدل بين الناس! هاكم أوذيس. فقد كان خير أب لرعيته، ولا يذكره منهم اليوم أحد. وهو قد حبس عن الرحيل في جزيرة كليبسو النائية. وليس من سفينة تحمله إلى بلاده، ثم إن الخُطّاب يتآمرون على قتل ولده الذي ذهب إلى فيلوس آملاً أن يتنسم أخبار أبيه». فأجابها زفس: «ما هذا الذي تقولين؟ ألم تدبري هذه المكيدة بنفسك لكي يحلّ بالخُطّاب انتقام أوزيس؟ أمّا تليماخ، فلكِ أن ترشديه بحكمتك كما تشائين لكي يرجع إلى بلده سليمًا ويرتد كيد الخُطّاب إلى نحورهم». ثمّ قال هرمس: «اذهبْ يا هرمس إلى الحورية كليبسو وبلغها رغبتي الأكيدة في أن يرجع أوذيس الآن إلى وطنه».. وبعد أن انتعل هرمس خفيه الذهبيتين، وحمل صولجانه بيده ذهب إلى كليبسو وأخبرها برغبة زفس.قالت مغتاظة لأنها كانت تحب أوزيس: «إنكم أيها الآلهة ليأخذكم الحسد عندما ترون إحدى الآلهات قد أحبت انساناً فانياً. أمّا أوزيس، فلم أنقذه حينما ضرب زفس سفينته بصاعقة، فهلك جميع صحبه، فليذهب الآن، إذا كان ذهابه يرضي زفس ولكنني لا أقدر على ارساله، إذ ليس لديه سفينة ولا مجذفون، وإني مع هذا على استعداد لأرشده إلى طريق عودته سالماً». فقال هرمس: «أسرعي في عملك هذا لكي لا يلحق بك غضب زفس»[11].

وهكذا يتضح لنا أن هوميروس يقرّ بمراتب الآلهة وأن هناك أناساً تصطفيهم بعض الآلهة وتحادثهم وترعاهم مما يحدث الصراع بين الآلهة أنفسهم. وهذه الصورة للآلهة ما كانت لتجد قبولاً وانتشاراً لو لم تكن معبرة عن خصائص الروح الاغريقية. تلك الروح التي لم تعرف إلهاً مفارقاً بل لم تعبد قوى الطبيعة المؤلهة بقدر ما عبدت الانسان، فالحضارة الاغريقية هي أول حضارة على الأرض تمثّلت المذهب الانساني إلى حد أنها لا تتصور الآلهة إلاّ على صورة البشر بكل أهوائهم ونقائصهم. ولا تختلف الآلهة عن البشر إلاّ في كونها

---

(١٠) ولعل هذه السيادة التي كانت لزيوس على الآلهة اليونانية هي التي جعلت البعض يقولون بأن الديانة اليونانية كانت تتجه منذ بداياتها إلى التوحيد.

راجع في هذا:

Rose (H.J.), Roligion in Greece and Rome, Harper torch books, New York, 1959, p. 116.

(١١) هوميروس، الاوذيسة، ترجمة عنبره سلام الخالدي، تقديم د. طه حسين، الطبعة الثانية، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٧٧، ٥٩ - ٦٢. ويمكن الاستزادة بكثير مما يشبه هذه النصوص ويوضح نفس الصورة من الاوذيسة، ص ١٥٨، ص ١٦١، ١٦٥، ١٦٦

خالدة ومزوّدة بقوة خارقة للطبيعة البشرية[١٢].

وقد كان هناك من البشر مَنْ يجمع بين كونه معبوداً بشرياً أي بطلاً،وكونه إلهاً مثل هيراكليس الذي كان بشراً وأصبح إلهاً بعد أن انتصر للآلهة في معركتهم ضد هجمة العمالقة الشرسة[١٣]

ولكن يجب أن نفرّق هنا بين كلمتي «بطل» و«إله» في الفكر الديني الاغريقي. ذلك أنه إذا كان هذان اللفظان قد استخدما في العصور القديمة بدقة تامة وتمييز واضح فإنهما في العصور المتأخرة قد امتزجا واختلطا واستخدما دون تمييز ابّان العصر الهيللينستي وما يليه. ومع ذلك فإن الفصل بين الإله والبطل في طقوس العبادة ظلّ ملموساً، ولم يحدث قط أن اختلطت طقوس عبادة الآلهة بطقوس عبادة البطل، إذْ أن هناك فروقاً واضحة بين طبيعة كل من هاتين الفئتين المقدستين. فالآلهة يتمتعون بالخلود والسعادة والنعيم المقيم أمّا الأبطال فحياتهم آدمية إلى زوال وهي مملوءة بالآلام والمغامرات. وبعد موت الأبطال فإنهم يُدفنون في قبر من القبور يضم عظامهم ويصبح هو مركز عبادتهم وبؤرة نفوذهم. أمّا الآلهة فلا يموتون ولا يوضعون في قبور وتنتشر معابدهم في كل مكان، يُضاف إلى ذلك أن المعابد التي تُقام للآلهة تشرف دائماً على جهة الشرق مثل معبد البارثنون فوق صخرة الأكروبوليس في أثينا ومعبد زيوس في سهل أوليمبيا في حين أن معابد الأبطال كانت تطلّ على الغرب وكانت أعياد الآلهة وطقوس تقديم الأضاحي تُقام في وضح النهار، أمّا طقوس عبادة الأبطال فقد كانت تُمارَس ليلاً وتُقام أعيادهم مرة واحدة كل عام في تاريخ محدد هو في غالب الظن تاريخ وفاة البطل المعبود بعكس ما كان الحال إزاء عبادة الآلهة. وكانت ألفاظ معينة (Holokautein, Sphozien,Enagizein) هي التي تُستخدَم للتعبير عن تقديم القرابين للأبطال، أمّا للدلالة عن تقديمها للآلهة فكانت ألفاظ أخرى تُستخدَم مثل (Hiereuin, Thuein) ولم يحدث قط إلاّ في ظروف استثنائية أن أكل مُقدِّمو الأضاحي منها. وفي أثناء تقديم القرابين للأبطال كان ولا بدّ من أن يسيل دم الأضحية خلال حفرة أو ثقب إلى باطن الأرض، إذْ كان رأس الحيوان يُنكّس إلى أسفل فوق هذه الحفرة. أمّا

---

(١٢) برتراندرسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، الفلسفة القديمة، ترجمة د. زكي نجيب محمود، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية ١٩٦٧، ص ٣٥.

(١٣) احمد عثمان، هرقل (بحث في مغزى اسطورة التأليه وأصولها الشرقية، مجلة آفاق عربية، بغداد، السنة الثالثة (العدد الخامس، كانون الثاني ١٩٧٨، ص ٦٩ نقلاً عن بنداروس (النيمية الأولى، بيت ٦٧ وما يليه).

أثناء تقديم مثل هذا الحيوان كأضحية للآلهة فإن رأسه يُرفَع إلى أعلى بحيث تكون عيناه في السماء. وكان المكان الذي تُقدَّم عليه قرابين الأبطال يُسمى «ايسخارا» (Eschara) في حين كان مذبح الآلهة يُسمى «بوموس» (Bomos) والاختلاف هنا ليس لفظياً فقط، وإنما كان له دلالته، فالايسخارا كان أكثر انخفاضاً من البوموس. وشيئاً فشيئاً ضاقت هذه الفوارق بين عبادة الأبطال والآلهة في الطقوس. والمصطلح المستخدم للدلالة عليها ابّان العصور المتأخرة، وخير دليل على ذلك ــ كما أشرنا ــ هو عبادة هيراكليس نفسها إذْ تجمع بين طقوس العبادة الأرضية للأبطال وطقوس العبادة السماوية للآلهة[١٤].

وإذا كان شعراء اليونان هم المسؤولون عن رسم هذه الصورة للآلهة، فإنه يطرأ هنا سؤال ملح وهو: هل أولئك الشعراء أمثال هوميروس وهزيود قد صنعوا هذه الصورة من خيالهم، فاقتنع بها المجتمع اليوناني وصادفت قبولاً لديه؟ أم أن هوميروس وغيره من الشعراء لم يعبروا إلاّ عن معتقدات سائدة فعلاً، ولم يكن لهم من دور سوى بلورة هذه المعتقدات السائدة في قصائد شعرية؟ وبمعنى آخر إذا أخرج الشاعر قصة موفقة جعلها رمزاً لمعتقدات جيله، أتحسب أنها أقدم عهداً من تلك المعتقدات؟ الحق كما يجيبنا كارلايل بأن العقائد أولاً ثمّ تكون القصيدة رمزاً إلهياً وتمثيلاً لها، فالعقيدة أصل والشعر صورة، والعقيدة حقيقة والشعر ظلها. وقصارى القول إن الرموز الشعرية هي نتيجة الحقيقة لا مسببها[١٥]. وأعتقد أن هذا يصدق تماماً على شعر بندارس وهوميروس وهزيود. فكل منهم يقدّم ظلاً للحقيقة التي كانت سائدة في المجتمع اليوناني وصورة لما كان يعتقده أهله، وهذا يفسّر لنا اختلاف كل منهم في تفسيره لتلك المعتقدات واتخاذه تسميات مخالفة للآخر رغم أنهم جميعاً يرسمون صورة لما هو سائد. ولذا فالآلهة الهوميرية ــ كما يعتقد كورنفورد ــ قد اصطبغت بالمجهودات الاصلاحية في تلك الفترة، كما أن الإله الموسوي Mosaic Jehovah قد اصطبغ بصبغة الأنبياء الذين تناولوه، وكذلك العهد الجديد New Testament[١٦].

ولكن إذا اقتنعنا فعلاً بأن الآلهة الهوميرية التي تعد نموذجاً واحداً من نماذج الآلهة التي رسم صورتها شعراء اليونان كانت وليدة بيئة تؤمن بنفس هذه المعتقدات التي قدّمتها وأكدتها تلك القصائد، ألا يحق لنا الآن أن نتساءل عن مصدر هذه المعتقدات الدينية؟

---

(١٤) احمد عثمان، نفس المرجع، صص ٦٤ ــ ٦٥.

(١٥) توماس كارلايل، الأبطال وعبادة البطولة، ترجمة محمد السباعي، القاهرة دار الهلال، فبراير ١٩٧٨، ص ١٣.

(١٦) Cornford (F.M), Greek Religious Thought, Edited by Ernest Barker, University of London, 1923, p.X V.

يعتقد البعض أنها من غير شك وليدة وحي أُسدِل عليه ستار النسيان[١٧]، غير أنها كانت مختلطة، متقلبة متباينة، وفي أغلب الأحيان متناقضة، صبيانية، وغير معقولة، بحيث لم يكن بدٌ من أن يرى فيها صنعة الانسان إلى جانب الوحي الإلهي ومن العبث أن تُرَدّ نشأة العقائد الأولية والطارئة إلى الخرافات. هذا بالاضافة إلى أن اليوناني كان في جوهره فناناً. فقد كان يلهو بموضوعات فنونه حتى حين كان يتحدث عن الآلهة، بل إنه ليزدري المعنى الخاص لهذه الأقاصيص التي يرويها. ومن جهة إخرى فهذه الآلهة التي علّمت ـ فيما يُروَى ـ الأقدمين أصول الأساطير المتوارثة، كانت هي نفسها فانية محدودة، ولا تعرف من الأساطير أكثر مما يعلم الانسان[١٨]. وإذا نظرنا إلى المجتمع اليوناني في تلك الفترة وجدنا الديانة الأورفية منتشرة بين أفراده ونجدهم يؤمنون بما تؤمن به معتقدات دينية ثنائية.

والأورفية ديانة قد أسسها أورفيوس، وهو شخصية غامضة لكنها تستوقف النظر، ويعتقد البعض أنه كان رجلاً حقيقياً، على حين يعتقد آخرون أنه كان إلهاً أو بطلاً خيالياً. وتجري الرواية بأنه ـ مثل باخوس ـ جاء من تراقيا، لكن الظاهر أن الرأي الأرجح أنه (أو الحركة المرتبطة باسمه) جاءت من كريت. ومن المؤكد أن التعاليم الأورفية تحتوي على كثير مما يظهر أن جذوره الأولى في مصر، وأن كريت هي حلقة الوصل بين مصر واليونان في انتقال هذا الأثر، ويُقال أن أورفيوس كان مصلحاً مزّقته طائفة متهوسة من معتنقي المذهب البافخي، ومهما يكن من أمر تعاليم أورفيوس (لو كان له وجود) فنحن على علم تام بالتعاليم الأورفية نفسها (أي تعاليم الأتباع)[١٩]. الأورفية كانت تؤمن بأن الانسان مُركّب من عنصرين متعارضين: من العنصر الطيطاني وهو مبدأ الشر ومن دم ديونيسيوس وهو مبدأ الخير، فالجسد بمثابة القبر للنفس، وهو عدوها اللدود، يجري معها على خصام دائم، فواجب الانسان أن يتطهّر من الشر، وهذا أمر عسير لا تكفي له حياة أرضية واحدة بل لا بدّ له من سلسلة ولادات تطيل مدة التطهير والتكفير إلى آلاف السنين، ورتّبوا على هذه العقيدة طقوساً كانوا يقيمونها ليلاً. منها التطهير بالاستحمام باللبن، أو بالماء تُضاف

---

(١٧) انظر في ذلك: Gordon (C.h), Op. Cit, pp.. 218 - 279.

(١٨) اميل بوترو، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣، ص ١٠.

(١٩) برتراندرسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الاول، ص ٤٣. وأيضاً احمد الاهواني، فجر الفلسفة اليونانية، ص ٢٧ ـ ٢٨.

إليه مادة تلونه بلون اللبن، وتلاوة صلوات كالتي وردت في كتاب الموتى المعروف عند المصريين[٢٠].

والأورفية إلى جانب هذا تمتاز بالايمان الراسخ بالعدالة الإلهية وبالعالم الروحاني وبالطهارة الباطنة، بينما باقي «الأسرار» كانت تعتقد أن الطقوس وحدها كفيلة بتحقيق أغراضها دون التكمل خلقياً، بل كانت تستبيح بعض المخازي وتدمجها في شعائرها. وتتصور العالم الآخر تصوراً مادياً. وتمتاز الأورفية بأن إلهها عديم النظر بين آلهة اليونان، فهم يمجّدون فيه الضحية المظلومة، والفوز النهائي للضعيف صاحب الحق[٢١]. ويلاحظ كذلك أن الأورفية كانت تتجه إلى ما عرف فيها بعد باسم «وحدة الوجود» ولكنها لم تحاول أن تجد حلولاً منطقية لمشكلة التضاد بين المادة والعقل، وبين الله والعالم، بل إنها على العكس قد عبّرت في وضوح عن الثنائية الشرقية في مظهرها الأخلاقي والديني[٢٢].

وبالطبع فإن هناك نقاط اتصال وتلاحم بين ثنائية النفس وثنائية الكون، ولكن كلاً منهما تتضمن الأخرى، فكل منهما تتضمن طريقاً يقود إلى الأخرى، ولكن الطريق غالباً ما يكون طويلاً والقوى المتعارضة يمكن أن تحطم أو تصدم هذا الميل الذي يبدو من كل منهما تجاه الأخرى، وقد كان هذا ممثلاً لدى الأورفية، فنحن قد تحدثنا من قبل عن الثنائية المضمرة في المبادىء الأساسية للأورفية، مع أن الأورفية لم تستخرجها من ذاتها، بل كان افلاطون أول مَنْ فعل هذا، فقد قال بحقارة الأشياء الجزئية الفردية من أجل رونق وبهاء المُثُل، وقال بعدم واقعية الطبيعة المحسوسة من أجل الحقيقة المتعالية عن كل دنيوي أرضي، وجعل القوة الإلهية المقدسة معارضة للقوة الأرضية من أجل الفضيلة الكاملة للإله[٢٣]،ولذلك فقد ذهب الباحثون المحدثون في تاريخ الدين أشواطاً بعيدة في بحث تفاصيل الديانة الأورفية وبيان تأثيرها على الفلسفة. وتبعاً لما ذهب إليه ماكيورو Macchioro فتعاليم هيرقليطس وأفلاطون في أغلبها أورفية الأصل، ولقد رأى كثيرون أن الديانة الأورفية ذات طابع شرقي an oriental Type وقد فعلت فعلها في التطور

(٢٠) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والنشر، الطبعة الثالثة ١٩٥٣، ص ٧.

(٢١) نفس المرجع السابق ص ٧ ـ ٨

(٢٢) محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، الجزء الأول، الفلسفة اليونانية من طاليس إلى افلاطون، الطبعة الرابعة، الاسكندرية، دار الجامعات المصرية ١٩٧٢، ص ٣٥.

(٢٣) Gomperz (Th.) Greek Thinkers, vol. III, Translated by G.G. Berry, B.A., London, John Marray, 1939, p. 11.

العضوي لنروح الاغريقية[٢٤]. وهذا أيضاً ما قد لاحظه رسل، فهو يعتبر أن المذهب الأورفي مذهب زاهد، فالخمر عند الأورفيين مجرد رمز، والسكر الذي كان الأورفيون ينشدونه هو حالة «الوجد» أي حالة الاتحاد مع الله. فهم يعتقدون أنهم بهذه الطريقة يحصلون على ضرب من المعرفة الصوفية التي لا يمكن الحصول عليها بالوسائل المألوفة. وقد تسلل هذا العنصر الصوفي إلى الفلسفة اليونانية على أيدي فيثا غورس الذي كان مصلحاً للمذهب الأورفي، كما كان أورفيوس نفسه مصلحاً للديانة الديونيسوسية، ثم انتقلت الأورفية من فيثاغورس إلى أفلاطون[٢٥].

وبالطبع فهذه الديانة لم تكن فلسفة بالمعنى الدقيق، ولكنها كانت قريبة لذلك النوع من التفكير الذي يتخذ من العالم العلوي مجالاً لبحثه[٢٦]. ولكن هذا الشعور الديني الذي مثّلته الأورفية لدى الاغريق ليس من نوع تصورهم لزيوس Zeus مثلاً، الذي سيبقى مؤكداً دوجماطيقيا صلباً، ممتنعا عن اعادة التفسيروالتأويل. وبناءً علىذلك فتصورزيوس الذي نجده في الفن وفي الشعر يصوّر حياة جديدة لدى الفلسفة التي أسمته «بالإلهي»[٢٧].

فمنذ القرن السادس قبل الميلاد نلاحظ اتجاهاً يتجه نحو الوحدانية، فقد أصبح زيوس أقل تشخصاً، فهو الأب لتلك العائلة المشاعية المقيمة في أعالي الأولمب وهو يتحرك تجاه مركز القوة السامية في العالم. وقد أدّى هذا الاتجاه إلى اعادة اصلاح فكرة القدر. فبمجرد أن يحكم العالم بارادة فردية a single Will أو حتى بواسطة إرادة سامية قادرة على التغلّب على الجميع، من الممكن للقدر Destiny أن يكون متضمناً في تلك الارادة. وهذه النتيجة تمثل بالنسبة للدين أهمية عظيمة[٢٨].

وقد استفادت منها الفلسفة أيضاً، لأن الفلسفة قد نشأت في جو من التدين القوي،

---

(٢٤) Jaeger (W.), The Theology of Early Greek philosophers Oxford, The Clarendon press, 1960, p.59

وانظر كذلك: Rose (H.J.) Op. Cit., pp. 96 - 97.

(٢٥) برتراندرسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الاول، ترجمة د. زكي نجيب محمود ص ٤٦ – ٤٧.

(٢٦) Jaeger (W.), Op. Cit p.89.

(٢٧) Ibid, p. 174.

(٢٨) Cornford (F.M), Op. Cit, p. xvii.

والشعور الصوفي[٢٩]، وإنْ كان هناك اختلاف بينهما فإنه اختلاف ظاهري وحسب يخفي تشابهاً جوهرياً وباطنياً بينهما، إذْ أن الدين والفلسفة ليسا إلاّ نتاج العقل الانساني في فترتين متعاقبتين، وأنهما يعالجان المسائل عينها ولكن بطرق مختلفة[٣٠]. فالفلسفة كانت تعنى في البداية بدراسة الطبيعة الخارجية محاولة استقصاء المبادىء التي أمكن للمتأخرين شرحها.

والقرنان الخامس والرابع قبل الميلاد قد شهدا تقارب طريق الفلسفة مع الاتجاه التوحيدي Monotheistic Tendency لدى شعراء الاصلاح، فالطابع الفلسفي في المدرسة السقراطية في ذروته، نقابل فيه لأول وهلة تصور الصانع الخيِّر للعالم. فزيوس هوميروس لم يجمد في وضعه كما هو بل اختص بتوليد الآلهة الصغرى، وحتى الأكبر منها يعد طفلاً للسماء والأرض، وأصغر من العالم[٣١]. ولكن لا ينبغي أن يُفهَم هنا أن الفلسفة الاغريقية لنشأتها في أحضان الدين أنها هي والدين شيء واحد، لأن الفلاسفة قد أكسبوا هذا التفكير الديني صبغة جديدة، فالأصل الذي انصرفوا إلى البحث عنه لم يقدّموه في مصطلحات أسطورية إذْ أنهم لم يلجأوا إلى وصف اب إلهي أول، كما أنهم لم يبحثوا عن الأصل بمعنى الحالة الأولية التي تحلّ محلها حالات كينونة لاحقة. بل لقد جدّوا في طلب أساس للوجود حلولي وأبدي. فاللفظة الاغريقية التي تعني «الأصل» ليس مدلولها «البداية» بل «المبدأ القديم» أو «السبب الأول»، وهذا معناه تحويل مشكلات الانسان في الطبيعة من صعيد الايمان والحَدْس الشعري إلى المجال الذهني. إلاّ أن عقائد المبكرين من فلاسفة الاغريق لم تُصَغ في ألفاظ من الفكر الموضوعي المنظم، بل إن أقوالهم أشبه بنطق الوحي الملهم، ولا عجب فقد انطلق هؤلاء المفكرون بجرأة نادرة من فرضية لم تثبت قط، وقالوا إن الكون «كل» قابل للفهم، وبعبارة أخرى لقد افترضوا أن وراء الفوضى من ادراكاتنا نظاماً واحداً، وأننا علاوة على ذلك نستطيع فهم ذلك النظام[٣٢]. فهم قد صاغوا نظريات منشأها البصيرة الحَدْسية، وتوسّعوا فيها بالتعليل والاستقراء وكان الأساس من كل نظام فكري فرضية يؤمنون بصحتها ويجعلونها قادرة على حمل التراكيب المقامة عليها دون الرجوع ثانية إلى أدلّة التجربة والواقع، فالتماسك المنسجم في نظرهم أفضل من الاحتمال. وهذه النقطة بحد ذاتها تريناً أن «العقل» طوال عهد الفلسفة

---

(٢٩) Aveling (F.), Psychology: An Essay in: «An Outline of Modern Knowledge» edited by Dr. William Rose, London, Victor Gallonez LtD?, 6th impression 1939, p. 358.

(٣٠) كريم متى، الفلسفة اليونانية، بغداد، مطبعة الارشاد القومي، ١٩٧١، ص ١٥.

(٣١) Cornford (F.M.) Greek Religious Thought, pp. xxi - xxii.

(٣٢) هـ. وهـ. أ فرانكفورت، ما قبل الفلسفة، الخاتمة، الترجمة العربية، ص ٢٧٨ — ٢٧٩.

الاغريقية المبكرة هو المعترف به حكمًا أعلى بالرغم من أن «اللوغوس» Logos لا يرد ذكره قبل هيراقليطس و بارمنيدس، وهذا التوجه الضمني أو الصريح نحو العقل، وهذا الاستقلال عن «قدسيات الدين المانعة» هما اللذان يضعان الفلسفة الاغريقية المبكرة في وضع يميزها أشد التمييز عن الفكر في الشرق الأدنى القديم[٣٣]. حتى أن الحديث عن الروح في الفلسفة الاغريقية كان حديثا يلبس ثوب المنطق والجدل ويدور في العقول فكراً مجرداً أكثر مما يدور في الخواطر عقيدة وديناً، فالبحث عن الروح أخذ في الفكر اليوناني وكأنه استكمال لبناء الوجود في العقل واستيفاء لمجال النظر في هذا الوجود وامتداده في الحياة وما بعد الحياة[٣٤]، ولو أن موقف الفكر السابق على سقراط في تاريخ الفلسفة اليونانية يحتاج لتنقيح في دائرة العقل، ووجهة نظرنا في علاقة هذا الفكر بالدين يجب أن تكون مؤثرة[٣٥]، رغم ان هؤلاء قد استطاعوا أن يحدثوا تمييزاً بين الدين الخالص والفلسفة ـ كما أشرنا ـ وهذا يتضح من خلال استعمال أولئك الفلاسفة للأسطورة[٣٦] استعمالاً مخالفاً لاستعمال رجال الدين لها. فالأساطير في الدين الاغريقي كانت عبارة عن قصص حول أفعال الآلهة تلك الموجودات البشرية السامية، وقد أجابت الأساطير عن أسئلة الاغريق القدماء حول العالم الغامض والملغز عن ما هي السماء، الشمس، القمر، النجوم، الرعد، البرق، النار، الحياة، الموت، وما بعد هذا العالم[٣٧] أمّا الفلاسفة الاغريق فقد استخدموا الأسطورة احياناً كصورة لشرح آرائهم وتبسيطها وأحياناً أخرى لكي يمثّلوا المذهب الفلسفي بأسلوب رمزي يجمع بين الحقيقة والوهم.

وقد يتضح لنا أكثر مدى اختلاف تصور الفلاسفة عن سابقيهم من النظر في استعمالهم للفظ «علم اللاهوت»، فرغم أن لفظ علم اللاهوت أقدم كثيراً من تصور

---

(٣٣) المرجع السابق، ص ٢٨٩ ـ ٢٩٠.

(٣٤) عبد الكريم الخطيب، الله والانسان، الطبعة الثانية، القاهرة، دار الفكر العربي ١٩٧١، ص ١٣٢.

(٣٥) Jaegder, Op. Cit., p.8.

(٣٦) الأسطورة قصة متداولة أو خرافية، تتعلّق بكائن خارق، أو حادثة غير عادية سواء اكان لها أساس واقعي أو تفسير طبيعي، وتقدم الأسطورة تفسيراً للظاهرة الدينية أو فوق الطبيعة كالآلهة والأبطال وقوى الطبيعة. انظر: خلدون الشمعة، مدخل إلى مصطلح الأسطورة،مقال بمجلة المعرفة التي تصدر عن وزارة الثقافة والارشاد القومي بسوريا، العدد ١٩٧، تموز (١٩٧٨)، ص ٧ ـ ٨.

(٣٧) Zimmerman (J.E), Dictionnary of classical Mythology A Bantam Book, New York, 12 the printing, 1977, P. xvi.

اللاهوت الطبيعي إلاّ أنه كان أيضاً ابداعاً محدوداً بالعقلية اليونانية، وهذه الحقيقة لم يكن فهمها صحيحاً دائماً، ولذا فهي تستوجب تأكيداً خاصاً لأنها ليست قاصرة على «اللفظ» وحده بل تشمل مضمون ما يعبر عنه اللفظ، فعلم اللاهوت اتجاه عقلي مميز للاغريق، وهذا من شأنه أن يبين لنا مدى الأهمية القصوى التي أولاها المفكرون الاغريق للوّغوس Logos ولكلمة «ثيولوجيا Theologia» اللذان يعنيان الاقتراب من الإله God أو الآلهة Gods عن طريق البرهان، فالإله بالنسبة للاغريق أصبح مشكلة. ومن هنا، فقد يكون من الأفضل تتبع تطور كلا من الفكرة واللفظ في تاريخ اللغة اليونانية بدلاً من أن نبدأ بمناقشة منظمة للعلاقة بين علم اللاهوت والفلسفة قد تصل بنا لتعريفات عامة لا تدوم صحتها أكثر من فترة محددة.

إن الكلمات ثيولوغوس أي المتفقه في اللاهوت، وثيولوجيا أي علم اللاهوت أو علم الدين أو النظر العقلي إلى الدين، من لفظة ثيوس أي إله، ولوغوس أي علم[٣٨]، وثيولوجين أي المشتغل بعلم اللاهوت، وثيولوجيكوس أي اللاهوتي أو الخاص باللاهوت، قد خلقت في اللغة الفلسفية لأفلاطون وأرسطو. وكان أفلاطون أول مَنْ استخدم كلمة ثيولوجيا أي علم اللاهوت، وكان هو بوضوح المبدع لهذه الفكرة، وقد قدّمها في محاورته «الجمهورية»، عندما أراد أن يقيم مستويات فلسفية معينة، وأن يضع معياراً للشعر الجيد[٣٩]. ورغم أن أفلاطون كان أول مَنْ أبدع هذه الفكرة، إلاّ أنه لم يكن يعالج اللاهوت كعلم فقط، بل إنه يعتبر علاوة على ذلك أن اللاهوت أعلى العلوم التأملية، ويبدو هذا العلم لديه متقدماً بلا سند من الاعتقادات الدينية السائدة[٤٠].

وقد اعتقد الفلاسفة وحدهم، وقبل أفلاطون، أنهم أصحاب الحق في تقديم مثل هذه الانساق، ولم يمض وقت طويل حتى يعتقدوا بضرورة العودة إلى عقل سامي الذكاء باعتباره علّة أولى للأشياء. فلم يكن من المستغرب في تلك الأيام البحث في أصل الأشياء دون ألوهية، حيث لم تثر هذه القضية أي تساؤل عند طاليس وانكسيمانس وهيراقليطس والأخرين الذين أحاطوا بنظام الكون، بينما انكسا جوراس وهو بلا شك أول مَنْ ألحد بين الفلاسفة، وربما كان أول مَنْ اتهم بينهم بالالحاد[٤١]، وذلك راجع الى أن

---

(٣٨) د. أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار احياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، ١٩٥٤، ص ٢٠.

(٣٩) Jaeger, The Theology of Early Greek Philozophers, p. 4.

(٤٠) Mortiner J. Adler & William Gorman, The Great Ideas Vol. II, Chicago 1952, p. 885.

(٤١) Hume, On Religion, Selected and Introduced by Richard Wollheim, Collins, The fontana Library, 4 th Impression, 1971, p. 49.

انكساجوراس بعدما أكّد أن العقل هو منظم الأشياء جميعاً، عاد وفسّر كل الموجودات الطبيعية بالعناصر الأربعة وردّها جميعاً إلى الماء والنار والهواء والتراب مما جعل سقراط يصفه بالالحاد في محاورة «الدفاع» لأنه عدّ الآلهة كالحجارة.

ولعلّنا الآن قد أوضحنا أن هناك اختلافاً بين الفكر الديني الاغريقي بشكل عام والفكر الديني في الشرق القديم رغم أخذ الأول عن الثاني كثيراً من أصوله، وايضاً أن هناك اختلافات أساسية بين التديّن الاغريقي السائد في المجتمع والذي أوضحه وعبّر عنه كلّاً من هوميروس وهزيود، والفلسفة التي قدّمت تصوراً أرقى للآلهة ـ رغم تأثرها ونشأتها بهذه البيئة الدينية التي أخرجت هوميروس وهزيود كتمهيد مباشر لنشأة الفلسفة وقد بلغ هذا التصور مرحلة عظيمة من تطوره لدى أفلاطون ـ كما سنرى ـ فقد تصوّر أفلاطون الحقيقة الإلهية كمصدر لكل معرفة، فإن ما هو قابل للمعرفة لديه لا يُعرَف فقط على ضوء الألوهية، بل إن الألوهية أيضاً هي التي تتخطى بذاتها الموجود في كبريائها وقوتها، تمنحه الوجود.ولقد فهم ذلك أيضاً الفلاسفة اليونانيون، بيد أن العرف وحده هو الذي شاء أن يكون هناك عدد كبير من الآلهة، فبالطبيعة ليس هناك إلّا إله واحد، فالانسان لا يرى الله بعينيه والله لا يشبه أحداً وهو لا يتيح لصورة أيّاً كانت أن تدل عليه. وكما يقول ياسبرز: إن الألوهية تُصوَّر كعقل أو قانون كلي، كقدر وعناية أو ايضاً كمهندس للعالم. بيد أن الله ـ كما يضيف ياسبرز ـ عند مفكري اليونان هو إله بالفكر وليس الإله الحي.

الفصل الثاني

الألوهية عند الطبيعيين الأوائل والمتأخرين

كان طاليس Thales (٦٢٤ ـ ٥٤٦ق. م) أول الفلاسفة المعترف بهم، في تاريخ الفلسفة الاغريقية، ولعلّ ذلك يرجع إلى محاولته الوصول إلى مبدأ للعالم الطبيعي. ولعلّ نجاح طاليس العلمي في ميادين الفلك والهندسة والمغناطيسية قد ضاعف مطامعه الفكرية، فهو من حيث أنه أول عالم في العالم الغربي، قد سبق مذهب التفاؤل المتطرف الذي ساد بين علماء الطبيعة في العصر الفيكتوري ـ كما يقول سارتون في تأريخه للعلم. فلم يقنع بتعقيل الهندسة العملية، بل أراد أن يفسّر العالم نفسه، لا كما فعل الصبيانيون من السابقين عليه بالالتجاء إلى الخرافات، بل بصيغ حسية يمكن تحقيقها، أليس من الممكن كما ظنّ، تحديد طبيعة العالم أو مادته؟.

وتبدو النتيجة التي انتهى إليها، وهي أن الماء هو المادة الأولى خيالية في ظاهرها لكننا إذا تعمّقنا النظر فيها رأيناها مقبولة، فالماء هو المادة الوحيدة التي يعرفها الانسان بغير صعوبة في الأحوال الثلاث: الصلبة، والسائلة، والغازية[1]. ومن هنا نجد أن طاليس قد وضع ولأول مرة المسألة الطبيعية وضعاً نظرياً بعد محاولات الشعراء واللاهوتيين،فشق للفلسفة طريقها، ووصل إلى هذه الفرضية أن الماء هو المادة الأولى والجوهر الأوحد الذي تتكوّن منه الأشياء، وكان هذا القول مألوفاً عند الأقدمين. فقد قال هوميروس إن الأوقيانوس المصدر الأول للأشياء، ومن قبل قالت أسطورة بابلية «في البدء قبل أن تُسمى السماء وأن يُعرف للأرض اسم كان المحيط مكان البحر»، وجاء في قصة مصرية: «في البدء كان المحيط

(١) جورج سارتون، تاريخ العلم، ترجمة لفيف من العلماء، الجزء الأول، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثالثة، ١٩٧٦، ص ٣٦٤.

المظلم أو الماء الأول حيث كان أتون وحده الإله الأول صانع الآلهة والبشر والأشياء» ــ وجاء في التوراة: «في البدء خلق السماوات والأرض، وكانت الأرض خاوية خالية، وعلى وجه القمر ظلام، وروح الله يرفّ على وجه المياه» ــ ولكن طاليس يمتاز بأنه دعم رأيه بالدليل فقال: إن النبات والحيوان يتغذيان بالرطوبة، ومبدأ الرطوبة الماء، فما منه يتغذى الشيء فهو يتكوّن منه بالضرورة. ثمّ إن النبات والحيوان يولدان من الرطوبة فإن الجراثيم الحية رطبة، وما منه يولد الشيء فهو مكوّن منه. بل إن التراب يتكوّن من الماء ويطفى عليه شيئاً فشيئاً، كما يُشاهَد في الدلتا المصرية وفي أنهر أيونية حيث يتراكم الطمي عاماً بعد عام، وما يُشاهَد في هذه الأحوال الجزئية ينطبق على الأرض بالاجمال، فإنها خرجت من الماء وصارت قرصاً طافياً على وجهه كجزيرة كبرى في بحر عظيم وهي تستمدّ من هذا المحيط اللامتناهي العناصر الغازية التي تفتقر إليها، فالماء أصل الأشياء[٢]. ويمتاز طاليس أيضاً عمنْ سبقوه ــ بأنه قد استغنى عن أي تعبير أسطوري أو رمزي لَحدْسه «إن كل الأشياء نتجت عن الماء» لأن الماء عنده جزء مشاهد من عالم التجربة. ولكن نظرته لأصل الأشياء تجعله شديد الالتصاق بأساطير الخلق اللاهوتية أو بدلاً من هذا تقوده لركب القائلين بها، إذْ على الرغم من أن نظريته هذه تبدو فيزيقية خالصة، إلاّ أنه من الواضح أنها يمكن الاعتقاد فيها كنظرية لها نفس ما ندعوه بالسمة الميتافيزيقية[٣]. ويمكن أن نرى فيها سمات لاهوتية إذا ما لاحظنا مع سارتون أن الاسلام قد اهتم ببيان نتيجة مماثلة لما انتهى إليه طاليس بعد اثني عشر قرناً، إذْ أوحى الله تعالى إلى محمد ﴿ﷺ﴾ بقوله: ﴿وجعلنا من الماء كلّ شيء حي﴾. وليس من المستحيل ان تسرّب التصور الطاليسي إلى ذهن محمد (صلوات الله عليه وسلم) ولكن ليس من الضروري على الاطلاق أن نزعم وجود هذه الصلة، بل الأقرب إلى المعقول ــ كما يؤكّد سارتون دون أن يشتطّ في ايجاد تلك الصلة التي زعمها في البداية ــ أن نذكر الفرص الكثيرة التي تسنّت للنبي[٤]

---

(٢) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٢ ــ ١٣، وأيضاً جورج سارتون، تاريخ العلم، جـ ١، ص ٣٦٥، وبرتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، ص ٥٧.

(٣) Jaeger, The Theology of Early Greek philosophers. pp. 20 – 21.

(٤) اخطأ سارتون هنا في تصوره هذه الصلة أولاً، واخطأ أيضاً حينما فاته أنه ليس لمحمد (صلى الله عليه وسلم) هنا فضل الملاحظة والاستنتاج لان القرآن منزل من عند الله والصحيح هنا القول بأن الله قد أنزل القرآن مصدِّقاً ومعيناً لكل ما يمكن أن يكون ذا بال بالنسبة لحياة البشر وأفكارهم.

كما تسنّت لطاليس لمشاهدة جدب الصحراء يوماً وامتلائها بالحياة بعد المطر في الغد، ووصل كل منهما إلى نتيجة مشابهة، ولكنهما عبّرا عنها بشكل مختلف تبعاً لاختلاف مزاجهما، إذْ كان محمد رسولاً ونبياً، وكان طاليس رجل علم(٥).

وثمة قول آخر ينسبه أرسطو إليه، وهو قوله: «إن العالم مليء بالآلهة»(٦). وكان لهذا القول تفسيرات عدة، فيشير إليه أفلاطون في «القوانين»(٧). وقد فسّره أرسطو في كتابه النفس بأن طاليس ربمّا عنى بذلك أن للعالم نفساً مع أن القائل بالنفس الكلية هو أفلاطون وقد عاش بعده بزمن طويل، وكذلك فسّر المؤرخ أيتبوس هذا القول بأن طاليس كان يقول بعقل للعالم، وجاء شيشرون الذي رأى أيضاً أنه كان يقول بعقل إلهي أوجد الأشياء من الماء - وعلى أي حال فإنه يمكن القول بأن هذه العبارة التي وردت على لسان طاليس تعبّر عن الاتجاه السائد بين الفلاسفة الطبيعيين آنئذ، وهو الذي كان يرى في المادة قوة حيوية دافعة، ويمكن من ناحية أخرى النظر إلى هذه العبارة على أنها منسوبة إلى طاليس باعتباره أحد الحكماء السبعة أكثر من كونه مؤسساً للمدرسة الملطية الفلسفية، لأن مثل هذه العبارة تُنسَب إلى كثير من الحكماء والفلاسفة، لذلك لا يمكن الاستناد عليها لتكوين أحكام فلسفية عامة(٨)، وخاصة أن بعض مؤرخي الفلسفة اليونانية من المحدثين كـ برنت Burnet يشككون في صحة نسبتها إلى طاليس. وعلى أي حال لسنا ندرس على وجه التحديد، هل استطاع طاليس أن يقيم حدوداً فاصلة بين المادة والقوة الخالقة على صورة الألوهية أو العقل أو نفس العالم!!. أمّا الذي فعله طاليس حقاً فهي تلك المحاولة الأولى لارجاع الظواهر الكونية إلى أصل واحد على أساس منطقي، والنظر إلى العالم على أنه وحدة متناسقة في الوجود(٩).

وإذا كان طاليس قد قرّر أن المبدأ الأول هو الماء فإن تلميذه انكسيمندر Anximander (٦١٠ - ٥٤٧)(١٠) الذي ألّف كتاباً في الطبيعة Peri Physoos بقيت

(٥) جورج سارتون، تاريخ العلم، الجزء الأول، ص ٣٩٥.

(٦) أرسطو، كتاب النفس، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني مراجعة الأب جورج شحاته قنواتي، القاهرة، دار احياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، ١٩٤٩، ص ٣٦ ١١ ٤، ص ١٠ وانظر أيضاً: Cornford (F.M). Greek Religious Thought p. 91.

(٧) أحمد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية ، ص ٥١.

(٨) محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، الجزء الأول، ص ٤٦

(٩) المرجع السابق، ص ٤٦.

(١٠) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٤.

لنا منه فقرة واحدة[١١]، قد رأى أن الماء لا يصلح لأن يكون مبدأ أول وذلك لأنه استحال الجامد (البارد) إلى سائل بالحرارة، «فالحار والبارد» سابقان عليه، ولأن المبدأ الأول لا يمكن أن يكون معيناً، وإلاّ لَمْ نفهم أن أشياء متمايزة تتركّب منه[١٢].
وبناءً على هذا قال انكسيمندر بـأن المبدأ هو الأبيرون أي اللامحدود أو اللانهائي، ويُعدّ هذا تقدماً خطيراً في الفلسفة الملطية، ذلك لأنه ولأول مرة أخذت خطوة للانتقال من الملموس Concrete إلى المجرد abstract[١٣]. فلقد أدرك انكسيمندر أن المبدأ المديم لكل الظواهر المحدودة لا يمكن أن يكون هو نفسه محدوداً، فأساس الوجود برمته لا بدّ أن يختلف عن عناصر الواقع وأن يكون ذا طبيعة أخرى[١٤].
وقد ذهب بيرنت إلى أن الأبيرون لا نهائي الكم لأنه يحوي جميع الأشياء احتواء مكانياً كما تدل لفظة periechien اليونانية ولكن ليس محدد الكيف لأنه قد تحدد من وجهة الكيف عند انكسيمانس حين قال بالهواء ووصفه بأنه لا نهائي، أمّا غير بيرنت من الباحثين فيرون أنه ليس محدداً من جهة الكيف أيضاً لأنه يحوي جميع الكيفيات ولكن لا كيف له ولا صفة معينة فهو أقرب إلى مبدأ شديد الشبه بالهيولى الأرسطية فهي لا نهائية ولا محدودة ولا متعينة[١٥]، وإذا كان هذا الأبيرون الأبدي يحوي كل الأكوان، فكيف نشأت الموجودات عنه؟

يمكننا القول بأن هناك مراحل ثلاثاً رئيسية، أولها حالة الأبيرون نفسه الذي لا يحدّه شيء ولا يتميز فيه شيء، أمّا المرحلة الثانية فهي المرحلة التي يسودها قانون العدالة أو ما يجب أن يكون. والحق فيما يقول رسل إن لفظة العدالة لا تكاد تعبّر عن المعنى المراد، فالفكرة التي أراد انكسيمندر أن يؤكّدها هنا هي أنه لا بدّ أن يكون هناك نسبة معينة من النار ومن التراب ومن الماء في العالم، لكن كل عنصر من هذه العناصر (وقد تخيّلها آلهة) لا يتوقف عن السعي في سبيل اتساع رقعة ملكه. غير أن ثمة نوعاً من الضرورة أو القانون[١٦] الذي يقضي بأن تتحدد

---

(١١) أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، ص ٤٧.
(١٢) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٤.
(١٣) Windleband (W.), History of Ancient philosophy, translated by Herbert Ernest Cushman, dover publications, Inc., New - York, 1956, pp 39 - 40
(١٤) هـ. هـ. أ. فرانكفورت، ما قبل الفلسفة، مقالة الخاتمة، ص ٢٨١.
(١٥) أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان، ص ٤٧ ـ ٤٨.
(١٦) برتراندرسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول. الفلسفة القديمة، ص ٥٩.

العناصر الأربعة وأن تنفصل عن الأبيرون الذي كانت كامنة فيه، وغير متميزة فيه، وأن يلزم كل عنصر مكانه المحدد له ولا يعتدي على غيره.

أمّا المرحلة الثالثة فتحدث حين تتكون العوالم والكائنات من العناصر الأربعة، ويرى انكسيمندر أن نشأة أي موجود جزئي مفرد من موجودات الطبيعة ظلم وتعدٍ وكسر لنظام العدالة، ذلك لأن تكوين أي كائن من الكائنات يقضي أن يتغلّب أحد العناصر على غيره، فالكائن يتولّد من صراع الأضداد: الجاف والرطب والحار والبارد وهي صفات العناصر الأربعة، ولكن قانون العدالة وما يجب أن يكون يعود فيسري مرة أخرى لأنه عندما يولد عالم جديد من العوالم اللانهائية، فالعدالة تقضي على عالم آخر بالفناء، لأن كل عالم يولد لا بدّ أن يكفّر عن خطيئة الميلاد بأن يفنى ليولد عالم جديد وهكذا باستمرار[17].

ولا يمكن القول بأن انكسيمندر قد توصّل إلى هذه النظرة في أصل العالم نتيجة ملاحظته للعالم من حوله بواسطة الحواس فقط، بل كان مصدر هذه الأفكار لدى أنكسيمندر ما نراه لدى هوميروس وهزيود من تفسير للعالم يشبه التفسير الذي وجدناه عند أنكسيمندر: فكما أن العناصر تحتل مناطق معينة يجب ألاّ تتجاوزها وإلاّ قضي عليها بدفع الجزاء عن كل تجاوز بحكم الضرورة أو القدر Desting أو القضاء فإن الآلهة عند هوميروس كانت كل منها تحكم منطقة معينة في العالم يجب الاّ تتعداها، فكانت هي الأخرى خاضعة لقوة أو حكم القدر كذلك. فالقدر إذن عند هوميروس وأنكسيمندر يمثل قوة فوق الآلهة وفوق العناصر[18].

والأبيرون Apeiron لدى أنكسيمندر هو المادة الأصلية للأشياء الموجودة والأشياء تعود إلى الأصل الذي منه نشأت بالضرورة عندما تفسد لأنها تنال جزاءها وتقدم كفارتها عن الظلم الذي تقترفه بعضها ضد بعض طبقاً لحكم أو (نظام) الزمان، ولذا فقد وصف انكسيمندر الخليقة كما لو كانت ظلمًا أو خطيئة، وفساد هذه الخليقة تكفير عن هذا الظلم وتحقيق للعدالة. ويرى زيلر Zeller أن هذا التفسير يرجع إلى أصول أورفية، وهو تطبيق للمبدأ الأورفي القائل بأن الوجود الانساني ينطوي على خطيئة[19]. أمّا كورنفورد فيرى أن أنكسيمندر يعكس في هذا الصورة

---

(١٧) أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، ص ٤٩ ــ ٥٠.

(١٨) كريم متى، الفلسفة اليونانية، ص ٢٠.

(١٩) Zeller (E) Outline of the History of Greek philosophy meridian books, New York, 1955, p. 17.

التي يقدمها تصور هوميروس وهزيود عن الكون كما أشرنا من قبل. فمركز العناصر في نظرية الكون عند انكسيمندر يناظر مركز الآلهة في اللاهوت الهوميري، وكأن تصوير انكسيمندر للخليقة يماثل التصوير الديني باستثناء أن انكسيمندر استبدل بالآلهة العناصر في عملية الخلق والتكوين[٢٠].

والحق أن أهمية انكسيمندر تكمن من الناحية العملية في أنه استطاع أن يرتفع بالبحث اللاهوتي إلى التجريد، فرغم أن اتجاهه إلى عدم تحديد العلاقة بين الأبيرون والعناصر الأربعة الجزئية جعل هذا الأبيرون قريباً من فكرة الكاوس القديمة Chaos[٢١]، إلاّ أنه يعود إليه الفضل في محاولته أن ينقل البحث الميتافيزيقي إلى ما وراء الخبرة الحسية لوضع مفهوم ميتافيزيقي يمكن استخدامه في تفسيرها، فجعل العلم يتجاوز البحث في الأشياء إلى البحث عن المفاهيم، ومفهوم الأبيرون يشهد أهمية أنكسيمندر العجيبة على التجريد الذي لم يُعرَف له مثيل من قبل[٢٢].

وإذا انتقلنا إلى آخر فلاسفة المدرسة الأيونية أنكسيمانس (٥٨٨ ــ ٥٢٤ق. م) نجد أنه كان زميلاً ومعاصراً لأنكسيمندر[٢٣]، وتلميذاً له، وكان أقل منه توفيقاً في العلوم وأضيق خيالاً[٢٤]، إذْ عاد إلى موقف طاليس في رأيه حول المادة الأولى، فقال إنها شيء محسوس متجانس، مما عُدَّ ردّة في تاريخ هذه المدرسة لعودته إلى تحديد المادة الأولى، بعد ما كانت لا محدودة، لا نهائية عند أنكسيمندر، وقد اختار أنكسيمانس الهواء كمادة أولى ويسوق هذا الرأي ثيوفراسطوس الذي احتفظ لنا بالشذرة الوحيدة التي بقيت عن أنكسيمانس الذي يقول «إن الجوهر الأول واحد لا نهائي ولكنه محدد الكيف، إنه الهواء، منه نشأت الأشياء الموجودة والتي كانت وسوف تكون، ومنه أيضاً نشأت الآلهة وكل ما هو إلهي وتفرّعت باقي الأشياء»[٢٥].

---

(٢٠) Cornford (F.M), From religion to philosophy, Harper torohbooks, New York, 1957, pp. 144 - 145.

(٢١) Windleband (W.), History of Ancient philosophy, p. 41.

(٢٢) كريم متى، الفلسفة اليونانية، ص ٣٦.

(٢٣) محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، الجزء الأول، الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، ص ٤٨.

(٢٤) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٦.

(٢٥) أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، ص ٥١.

وعلّنا نلاحظ أن أنكسيمانس يقرّ بأنه من الهواء تصدر الأشياء جميعاً بما في ذلك الآلهة والموجودات الإلهية، وهذا الهواء ليس قريباً لنا ولكن البرودة والحرارة والرطوبة تجعل من الممكن رؤيته، والهواء في حركة دائمة لأنه لو كان ساكناً لما حدث تغير ما، واختلافه في الموجودات المتكثرة يكون بفعل التكاثف والتخلخل فعندما يتحدد يتخلخل ويصبح ناراً وعندما يتكاثف يصبح رياحاً وعندما يتلبد يصبح سحباً، وإذا ازدادت درجة تكاثفه فوق هذا أصبح الماء تراباً، فالتغيرات التي تطرأ على المبدأ الأول كلها تغيرات كمية[٢٦].

وإذا تساءلنا عن السبب وراء رفض أنكسيمانس لذلك العنصر اللامحدود كمادة أولية واختياره لذلك العنصر المحدد من جهة الكيف، فربمّا تخيلناه يعلل ذلك ـ كما يقول كولنجوود ـ بأن أية مادة أولية لا محددة هي مجرد عدم لا يمكن ان يُكتشَف فيه شيء أو يُقال عنه أي شيء، ومن المستطاع قول شيء على الأقل بالفعل إذا نحن استعضنا بالمادة الأولية اللامحدودة بالهواء[٢٧]

وهنا يرى ـ كولنجوود ـ أن انكسيمانس قد خطا خطوة إلى الأمام، فهو قد ذهب إلى ما هو أبعد من أستاذه أنكسيمندر ـ عندما أصلح نقصاً جاء فيما قاله عن كيف تولّد الحركة في الجوهر الأول أضداداً له، ولكنه عندما خطا هذه الخطوة ابتعد عن عالم الفيزياء اليونانية واتجه إلى عالم آخر يمثل نوعاً من علم الفيزياء لم يكن قد عُرِف بعد. فهو قد خالف قواعد الفيزياء كما كانت تُفهَم في عصره. وهكذا يُعد انكسيمانس من وجهة نظر المدرسة الأيونية التي يُنسَب إليها بحُكم العادة مثلاً للتدهور، ولكنه لا يعد كذلك من وجهة نظر أخرى، بل يُعدّ مثلاً للتقدم، وهو لا ينتمي تبعاً لهذه النظرة الأخيرة إلى المدرسة الأيونية ولكنه يُعدّ همزة وصل بينها وبين الفيثاغورية. وبالنسبة لكونه لم يكن أيونياً حقاً، فهذا يتضح بالرجوع إلى حقيقتين: الحقيقة الأولى، هي عدوله عن البرهان القاطع الذي أثبت بواسطة أنكسيمندر ضرورة اتصاف أي جوهر أولي كلي باللاتحديد من حيث الكيف، ولا يمكن مساواته بالهواء أو الماء على حد سواء. والحقيقة الثانية، أنه كان متردداً في اهتمامه الأساسي ـ فيما يبدو ـ بين القول بواحدية الجوهر الأول والقول بوجود كثرة من الجواهر الطبيعية المختلفة، كل له خصائص مناسبة يتبعها، فلم يعد

---

(٢٦) محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، الجزء الأول، ص ٤٨.

(٢٧) ر. كولنجوود، فكرة الطبيعة، ترجمة د. احمد حمدي محمود، مراجعة توفيق الطويل، القاهرة، مطبعة جامعة القاهرة، ١٩٦٧، ص ٤٥.

انكسيمانس يهتم بالسؤال الآتي وهو: ما هو الشيء الأوحد الذي صُنِعت منه كل الأشياء، وهو السؤال الأساسي عند طاليس ومدرسته تبعاً لما ذكره أرسطو، ولما كان أنكسيمانس لم يعد يُعنى بمثل هذا السؤال فإنه يصح القول بتوقفه عن الانتساب إلى هذه المدرسة، فلقد كشف أنكسيمانس عما في هذا السؤال من حماقة وتركه على حاله.

وأمّا أنه يمثل الفيثاغورية في دور تكوينها، فأمر واضح من تمسكه بتصور التكثّف والتلطف، فلقد تغيرّ عنده السؤال وأصبح: «لماذا تسلك الأنواع المختلفة من الأشياء سلوكاً مختلفاً؟» وبذلك اختلف السؤال عن صيغته في الفيزياء الأيونية وأصبح نفس السؤال الذي واجه الفيزياء الفيثاغورية، وكانت اجابة أنكسيمانس عليه: «لأن الشيء الذي صنعت فيه ــ بغض النظر عما هو هذا الشيء ــ يتعرّض لتنظيمات مختلفة في المكان». وهذا الرد هو الاجابة الفيثاغورية التي ذهبت إلى ما هو أبعد من ذلك، وإنْ كانت فكرة أنكسيمانس هي التي نبّهت إلى الانتقال من تصور الجوهر إلى تصور التنظيم، ومن تصور المادة إلى الصورة. ولذا كان من الواجب ــ في نظر كولنجوود ــ الاّ يُعدَّ أنكسيمانس من المنتمين إلى المدرسة الأيونية. وكان الواجب بالأحرى أن يُعدَّ همزة وصل بين هذه المدرسة وبين مدرسة فيثاغورس[٢٨]. وما يقوله كولنجوود يستوقف النظر، فأنكسيمانس تاريخياً وفلسفياً ينتسب إلى المدرسة الأيونية، وإنْ كان في آرائه ما يبشر ويمهِّد للمدرسة الفيثاغورية، فإن هذا لا يجعلنا نخرجه عن إطارهم. فما ذهب إليه من تحديد كيفي للمادة الأولى بعد عدم تحديدها لدى انكسيمندر ينسبه إلى المدرسة الأيونية بل ويردّه إلى طاليس أكثر مما يردّه إلى أنكسيمندر أستاذه المباشر. وهذا لا يعني من جانبنا اقلالاً من مكانة أنكسيمانس فهو كما يقول رسل، كان أعلى منزلة لدى القدماء من أنكسيمندر، وقد كان له أثر هام في فيثاغورس كما كان قوي التأثير في جانب كبير من التفكير الفلسفي الذي ظهر بعد ذلك وبالذات في الذريين[٢٩].

وبالاضافة إلى ذلك، فإن الشواهد التي بين أيدينا بشأنه تؤدّي إلى الظن بأنه كان أول مَنْ فرّق بين مستويين في الألوهية، فلا شك هناك في أنه وصف الهواء اللامحدود بأنه إلهي، ولكنه يجعل الآلهة تنشأ من هذا الهواء، وهنا لا يستطيع المرء

---

(٢٨) ر. كولنجوود، فكرة الطبيعة، الترجمة العربية، ص ٤٦ ــ ٤٧.

(٢٩) برتراندرسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الاول، الفلسفة القديمة، الترجمة العربية، ص ٦١.

ان يتصور إلّا أن تكون الآلهة هي النجوم التي تجوب آفاق الهواء،[٣٠] وهذا التمييز الذي ساقه أولف جيجن يؤكّد ما قاله أيتيوس Aetius: إن أنكسيمانس يعتبر أن الهواء هو الإله[٣١]. فهو يقول: «كما أن الروح، وهي هواء، تحافظ على التماسك فينا، هكذا يحيط النفس والهواء بالعالم كله». وجلي من هذا أن أنكسيمانس لم يعتبر الهواء مجرد مادة فيزيقية، بل جعله متصلاً على نحو غامض بأداة الحياة، فهو إذنْ من عوامل الحياة[٣٢]. وهذا يعطينا مدى انتساب أنكسيمانس إلى المدرسة الأيونية التي ربطت بين المادة ذات الصلة بادامة الحياة والألوهية أو العلّة في تكوين العالم فليس حديث طاليس عن الماء إلّا انطلاقاً ــ كما بيّنا ــ من رؤيته لأهمية الماء بالنسبة لحياة العالم والبشر، وهذا ما نراه واضحاً لدى أنكسيمانس حينما اختار الربط بين الهواء والألوهية.

ويقي لنا قبل أن نترك الحديث عن المدرسة الأيونية أن نتوقف عند بيان مدى اهمية هذه المدرسة وما هو الجديد الذي أضافته على ما سبقها من خطوات فكرية سواء في الشرق أو لدى هوميروس وهزيود. والحق أن فلاسفة هذه المدرسة قد قاموا ثلاثتهم بالبحث عن بداية الأشياء أو أصلها، وإنْ كان هذا الاتجاه لم يكن جديداً ــ كما أشرنا ــ إلّا أن الجديد ــ كما يرى كاسيرر ــ هو ما قدّموه من تعريف لكلمة «بداية» arche، ففي كل الكونيات الأسطورية كانت كلمة أصل تعني الحالة البدائية التي اتصف بها الماضي الأسطوري السحيق، هذا الماضي الذي زال واختفى، والذي حلّت محله أشياء أخرى، وأدرك هؤلاء المفكرون الطبيعيون الأوائل البداية ادراكاً مختلفاً ــ كما عرّفوها تعريفاً مختلفاً، فما كانوا يبحثون عنه ليس واقعة عَرَضية، بل علة جوهرية، ولم تكن البداية عندهم مجرد نقطة بدء في الزمان بل هي «المبدأ الأول»، إنما شيء دال على السبق المنطقي أكثر منه دال على السبق الزماني[٣٣].

وقد اتفق هؤلاء الأيونيون على تصور العالم شيئاً متمايزاً قائماً في مادة أولية

---

(٣٠) أولف جيجن، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمة عزت قرني، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٧٦، ص ٣٨.

(٣١) Cornford (F.M), Op. Cit. p. 42.

(٣٢) هـ. وهـ. أ فرانكفورت، ما قبل الفلسفة، الخاتمة، ص ٢٧٩ ــ ٢٨٠.

(٣٣) أرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، ترجمة أحمد حمدي محمود، مراجعة أحمد خاكي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥، ص ٨١.

متجانسة، فلقد اعتقدوا أن ما صُنع منه العالم مماثل لما هو محيط به، وفرّق طاليس ــ فيما يبدو ــ بين هذه المادة الأولية وبين الله. وإن كان خلفاؤه قد قالوا بوجود هوية بين الشيئين وتصوروا قيام المادة الأولية اللاامتمايزة بخلق متمايزات هي العوالم[٣٤]. ولذا فمن الملاحظ أن أنكسيمندر وانكسيمانس لم يضعا تفرقة بين الإله والطبيعة. بل تصوّروا أن الطبيعة هي الإله، والإله هو الطبيعة، وهذا هو المذهب المعروف باسم مذهب وحدة الوجود panthiesme من المقدم dan أي كل، والكلمة ثيوس أي الإله. فهما أقرب من طاليس إلى القول بوحدة الوجود. وإن كانت هذه ظاهرة عامة لدى الفلاسفة السابقين على سقراط بشكل عام[٣٥]. ومن أبرز هؤلاء الفلاسفة الطبيعين هيراقليطس Heraclitus.(٥٤٠ ــ ٤٧٥ق. م) وهو من الفلاسفة الذين يختلف المؤرخون اختلافاً عظيماً فيما بينهم على تفسير فلسفته، فقد ذهب القدماء وعلى رأسهم ارسطو إلى أنه من جملة الطبيعيين الأولين، لأنه نشأ في أيونية، ولأنه قال بالنار علّة أولى للأشياء، وكذلك في العصر الحديث يتابع جومبرز وإلى حدٍ ما زللر وبرنت ويوسف كرم، أرسطو فيضعونه ضمن الطبيعيين الأوائل[٣٦]، وإن كنا نرى غير ذلك، فهيراقليطس يُعدّ نموذجاً خاصاً في تاريخ الفلسفة اليونانية ــ فعلى الرغم من كونه أيونياً، إلاّ أنه لم يتصف بالنظرة العلمية التي تميّز بها أهل ملطية، بل كان صوفياً من نوع فريد[٣٧]. فقوله أن النار هي المبدأ الأول الذي تصدر عنه الأشياء وترجع إليه، لا يكفي لكي ننسبه إلى المدرسة الأيونية، فمن المحتمل أنه لم يقصد بهذه النار تلك النار التي ندركها بالحواس، بل ناراً إلهية لطيفة للغاية أثيرية، نسمة، حارة، حية، عاقلة، أزلية، أبدية هي حياة العالم وقانونه يعتريها وهن فتصير ناراً محسوسة، ويتكاثف بعض النار فيصير بحراً، ويتكاثف بعض البحر فيصير أرضاً. وترتفع من الأرض والبحر أبخرة رطبة تتراكم سحباً، فتلتهب وتنقدح منها البروق وتعود ناراً، أو تنطفىء هذه السحب فتكون العاصفة وتقود النار إلى البحر. ويرجع الدور. فالتغير يجري أبداً في طريقين متعارضين: طريق إلى أسفل، وطريق إلى أعلى، مع بقاء كمية المادة الأولى أو النار

---

(٣٤) ر. كولنجوود، فكرة الطبيعة، ص ٤٧.

(٣٥) عبد الرحمن بدوي، تعريف الفكر اليوناني، الطبعة الرابعة، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٠، ص ١٦٥.

(٣٦) أحمد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، ص ٩٨.

(٣٧) برتراندرسل، المرجع السابق، ص ٧٩.

واحدة ومن تقابل هذين التيارين يتولّد النبات والحيوان على وجه الأرض. غير أن النار تتخلّص شيئاً فشيئاً مما تحوّلت إليه، فيأتي وقت لا يبقى فيه سوى النار، وهذا هو الدور التام أو «السنة الكبرى» تتكرر إلى غير نهاية بموجب قانون ذاتي ضروري (لوجوس) Logos[٣٨]. وهذه الدورة الكونية تتضح من شذرات هيراقليطس الذي يقول فيها: «هذا العالم Kosmos، وهو واحد للجميع لم يخلقه إله أو بشر، ولكنه كان منذ الأبد، وهو كائن، وسوف يوجد إلى الأزل، إنه النار، التي تشتعل بحساب، وتخبو بحساب»[٣٩].

وهذه الشذرة توضح لنا قدم العالم لدى هيراقليطس وأن جوهر هذا العالم هو النار التي تمثّل تحولاتها المستمرة حياة العالم وأبديته، ويضيف هيراقليطس موضحاً هذه التحولات: «وهذه هي الصور التي تتحوّل إليها النار: أولاً البحر، ثم نصف البحر أرض، ونصفه الآخر أعاصير»[٤٠] وأيضاً قوله: «هناك تبادل بين النار وجميع الأشياء كالتبادل بين السلع والذهب أو الذهب والسلع»[٤١]. ولكن هيراقليطس مقتنع بأن بعد كل هذه التحولات التي للنار سيأتي الوقت الذي تعلو فيه وتحكم كل الأشياء، فهو يقول «عندما تعلو النار على جميع الأشياء، فإنها سوف تحكم عليها وتدينها»[٤٢].

ولا يخفى علينا أن هيراقليطس يهدف بذلك إلى التوحيد بين الإله والنار من جديد لأنه يعتقد بأن وراء التغير البادي في عالم المحسوسات وحدة وائتلافاً ينبغي علينا ادراكه «فالائتلاف الخفي أفضل من الظاهر»[٤٣]، والإله هو النهار والليل والشتاء والصيف والحرب والسلام والشبع والجوع. «لكنه يتخذ أشكالاً عدة، كما يطلق على النار أسماء تختلف ــ إذا امتزجت بالتوابل ــ باختلاف الشذى الذي يفوح

---

(٣٨) يوسف كرم، المرجع السابق، ص ١٨. وأنظر، أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان ص ٦٠.

(٣٩) هيراقليطس، شذرة ٢٠ بترقيم بيرنت نقلاً عن أحمد الأهواني، المرجع السابق، ص ١٠٤ ــ ١٠٥.

(٤٠) هيراقليطس، شذرة ٢١، نفس المرجع، ص ١٠٥.

(٤١) هيراقليطس، شذرة ٢٢، نفس المرجع، ص ١٠٥، وأنظر أيضاً كل شذرات هيراقليطس في:

Bakewell (charles M.), source book in Ancient philosophy, Charles Scribner,s sons, New York, 1907, pp. 29 - 35.

(٤٢) هيراقليطس، شذرة ٢٦، نقلاً عن المرجع السابق، ص ١٠٥.

(٤٣) المرجع السابق، شذرة ٤٧.

في كل حالة»[٤٤]. فالإله هنا يجمع كل هذه الأضداد في وحدة واحدة، لأنه في كل هذه الثنائيات شيء ما مفرد يكمن بداخلها وعلى الرغم من أنه يظهر كل وقت في شكل مختلف ويُسمّى أسماء مختلفة بين الناس، فإن هذا الشيء الواحد يظلّ مؤكّداً نفسه، في كفاح وتغير، وهذا هو ما يدعوه هيراقليطس بالإله. وهو ليس موجوداً في الليل أقل من وجوده في النهار، ولا في الشتاء أقل من الصيف ولا في الحرب أقل من السلم، ولا في الجوع أقل من الشبع[٤٥]. وكأن هيراقليطس يريد أن يفهمنا أنه لو لم يكن هناك أضداد يلتئم بعضها مع البعض لما كان هناك اتحاد حين يقول أيضاً «إنه الفن الذي يكون مصدر الخير لنا»[٤٦]، والحق أن ما نراه نحن ظلمًا في بعض الأحيان لا يصدر عن الإله، وذلك لاعتقاد هيراقليطس بأن «جميع الأشياء بالنسبة إلى الإله جميلة وحق وعدل، ولكن الناس يعدون بعض الأشياء ظلمًا وبعضها الآخر عدلاً»[٤٧]، فالعدل الإلهي موجود لدى هيراقليطس كما كان موجوداً لدى انكسيمندر من قبل، فالعدالة الكونية تسود ميتافيزيقاه، وهي عدالة تمنع الكفاح بين الأضداد في هذا العالم من أن ينتهي بنصر تام لضد على ضد. «فلن تتجاوز الشمس مدارها، وإنْ تجاوزته، كشف أمرها خادمات العدالة»، ولا بدّ أن نعلم «أن الحرب مشتركة بين الجميع، وأن الكفاح عدل»[٤٨].

وهذا الصراع الذي يمثل العدالة لديه يدور أيضاً بين النار الخالصة والعناصر السفلى. فكل شيء يتغير داخل الانسان، فالروح كمبدأ حي هي نار، وهي سجينة مقيدة في الجسد المصنوع من الماء والتراب الذي بسبب صرامته الفطرية يمثل بالنسبة للروح شيئاً بغيضاً، وبهذه النظرية وحّد هيراقليطس فكرتي التناسخ Trans-migration والجزاء retribution بعد الموت. وقد عزا هذا كفيثاغورس لأسرار معينة وغامضة[٤٩]. وعنهما أخذ أفلاطون هذه الفكرة معبّراً عنها على لسان سقراط في

---

(٤٤) برتراندرسل، المرجع السابق، ص ٤٨، وأيضاً محمد علي أبو ريان، المرجع السابق، نقلاً عن فيليب ويلرايت «هيراقليطس في العالم اليوناني» ترجمة علي سامي النشار وآخرون. وانظر أيضاً ترجمة شذرات هيراقليطس المنشورة بكتاب:

Cornford (F.n) Greek religious thought, pp. 84 - 85.

(٤٥) Jaeger (W.) The Theology of Early Greek Philosopher. p. 119.

(٤٦) برتراندرسل، نفس المرجع، ص ٨٤.

(٤٧) هيراقليطس، شذرة ٦١، نقلاً عن ترجمة أحمد الأهواني، نفس المرجع، ص ١٠٨

(٤٨) برتراندرسل، نفس المرجع، ص ٨٥.

(٤٩) Windleband, Ibid, p. 56.

محاورة «فيدون» حينما شبّه النفس كالسجين في الجسد الفاني، وقال بالتناسخ لكي يبين اختلاف جزاء النفس طبقاً لما قدّمته من أعمال في هذا العالم، فإنْ كانت نفساً لفيلسوف كان جزاؤها العيش مع الآلهة، أمّا إنْ كانت نفساً معتدلة، فإنها تعود في جسد نملة أو نحلة من الحيوانات الاجتماعية الأليفة، وإنْ كانت نفساً شريرة اقترفت الذنوب وارتكبت الشرور فإنها تعود في جسد حيوانات مفترسة كالذئاب(٥٠). ولا تخلو شذرات هيراقليطس من تمجيد لكلمة الإله العليا واعتبارها الدستور الخفي الذي ينظّم العالم والذي ينبغي على الانسان أن يبحث عنها دائماً منصتاً إليها في جلال وهيبة فهو يقول:

«لا تنصتوا لي بل للوغوس، لأن «اللوغوس» مشترك بين الجميع»، واللوغوس هنا لفظة تعني الكلمة الكلية الإلهية العليا، والانصات إليها لدى هيراقليطس يُعدّ جوهر العقل الانساني الذي تُعدّ حقيقته من حقيقة هذا الجوهر الإلهي الكلي والانسان لا يعرف حقيقة إلاّ بالاتحاد بها اتحادا كلياً، وقد يترتّب على هذه الفكرة لدى هيراقليطس معارضته لمنهج آخر في المعرفة يقتصر على جمع المعلومات التي تصف الحقيقة ولكنها لا تبلغ لبها، «فالمعلومات الكثيرة لا تكفي للفهم»(٥١).

وإذا كان هيراقليطس ينتقد مواطنيه في معارفهم المرتبطةبجمع المعلومات الحسية فإنه ينتقدهم بشدة حينما يهاجم آلهتهم الشعبية وبحارب الدين الشعبي Pop-ular religion المنتشر بينهم لأنه يجد فيه عدداً من العادات والأفكار معيبة ومخجلة، وغير لائقة ومثيرة للسخرية القاسية. ولكنه رغم ذلك يرى أن الفكرة الدينية عن الإله الأعلى المسمى زيوس فكرة تستحق التقديس والاحترام لأنها توقظ الفكر السامي المترفع الطاهر.

وبالطبع ففكرته عن الإله لا يمكن أن تتساوى بتلك الصورة ذات الصفات الانسانية لزيوس، anthro pomorphized form of zeus بل إنه يسير في اتجاه يبقي الإله بعيداً عن أي ملامح انسانية(٥٢). فهو يتحدث عن «الإله» باعتباره متميزاً

---

(٥٠) أفلاطون، فيدون، الترجمة العربية للدكتور زكي نجيب محمود، في «محاورات أفلاطون» القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والنشر، ١٩٦٦، ص ١٥٣ ـ ١٥٥.

(٥١) أميرة حلمي مطر، نفس المرجع السابق، ص ٥٨.

(٥٢) Jaeger, Ibid., pp. 125 - 126.

عن «الآلهة» حين يقول «إن سبيل الانسان لا حكمة فيها، أمّا سبيل الإله ففيها الحكمة»(٥٣). و«يُسمَّى الانسان طفلاً بالنسبة إلى الإله، كما هي الحال في الطفل بالنسبة إلى الانسان» و«أحكم الناس كالقرد بالنسبة إلى الإله كما أن أجمل القرود قبيح بالنسبة إلى الانسان»(٥٤).

ولا شك أن هذه الشذرات المتفرقة قد نأت بهيراقليطس عن الواحدية المادية الصرفة التي وجدناها لدى أسلافه من الأيونيين: طاليس وانكسيمانس، فهو لم يعتمد فيها على توضيح أن النار التي اعتبرها العنصر الأول عنصراً غير محسوس. بل أوضح علاوة على ذلك ايمانه بوحدة كامنة في تلك الأضداد وورائها. ورسم لمواطنيه طريق الوصول إلى ادراك هذه الوحدة وفهمها وطالبهم بالعلو على هذه المحسوسات لكي يستطيعوا الاتحاد بذلك الإله صاحب الكلمة العليا. وبشكل عام فقد أخذ هيراقليطس موقفاً في الأمور الدينية شبيهاً بموقف فيثاغورس، ولم يكسر الاعتقاد الشائع كسراً تاماً، بل أيّد تفسير الأساطير المشتملة على التوحيد وذات الدلالة الأخلاقية(٥٥)، وهذا ما أكدّه وقام ببلورته وتطويره أفلاطون بعد ذلك.

وعلاوة على ذلك فقد أسهم اكتشاف هيراقليطس لسيلان وتغير هذا العالم في تطور الفلسفة اليونانية لفترة طويلة، ففلسفات كل من بارمنيدس وديمقريطس، أفلاطون وأرسطو يمكن وصفها ـ على حد تعبير بوبر ـ بأنها محاولات لحل الإشكالات في هذا العالم المتغير الذي اكتشفه هيراقليطس(٥٦). ورغم الاختلاف بين هيراقليطس وأفلاطون في هذا الموضوع، إلاّ أن هناك تشابهاً بينهما، فهيراقليطس قد عمم تجربته في رؤيته للتغير الاجتماعي إلى عالم «جميع الأشياء»، وقد فعل أفلاطون نفس الشيء ولكنه مدّ اعتقاده الخاص بالدولة المثالية التي لا تفسد إلى مجال «الأشياء جميعاً» فقد اعتقد أن لكل نوع من الأشياء العادية الفانية مثالاً يضاهيه لا يفنى، وهذا الاعتقاد في الأشياء التي لا تتغير ولا تفنى الذي يُسمَّى عادة بنظرية الصور أو المُثُل أصبح المبدأ الأساسي والمركزي في فلسفة أفلاطون(٥٧). وإذا أضفنا إلى هذا أن نظرية المُثُل الأفلاطونية تُعدّ ـ كما سنرى ـ

---

(٥٣) برتراندرسل، المرجع السابق، ص ٨٥.

(٥٤) هيراقليطس، شذرة ٩٧، ٩٨، نقلا عن ترجمة أحمد الأهواني، المرجع السابق ص ١١٠.

(٥٥) Windlebend, Ibid, p. 56.

(٥٦) Popper (K.R.), The open society and its enemies, Vol I. The spell of plato, London, George Routledge of sons, LTD., 1974, p. 10

(٥٧) Popper (K.R.) Ibid, pp. 16 - 17.

محور حديث أفلاطون حول الألوهية لعرفنا إلى أي حد كان تأثير هيراقليطس كبيراً على أفلاطون رغم اهمال أفلاطون الاعتراف بهذا التأثير في محاولته.

وإذا انتقلنا إلى دراسة فكرة الألوهية لدى الطبيعيين المتأخرين، وجدنا أنهم قد عاصروا تيارين مثاليين قد ظهرا معهم هما الايلية والفيثاغورية، ولذا فإن دراستنا لهم ستدور حول التساؤل عما أضافوه من جديد على أسلافهم من الطبيعيين الأوائل وهل تأثروا بالمثاليين من معاصريهم أم ساروا على نفس نهج أسلافهم في تصورهم للألوهية؟

وهؤلاء الفلاسفة هم انكساجوراس وانبادوقليس وديمقريطس، ولما كان الأول قد تأخر في نشر آرائه عن الثاني مع أنه أقدم منه وكان من جهة أخرى قد عمّر بعده، وتفلسف في أثينا، واستقرّت فيها الفلسفة منذ ذلك الحين إلى زمن طويل، فقد أخّرنا الكلام عنه[٥٨].

ويمثل أنبادوقليس (٤٩٠ ــ ٤٣٠ ق. م) في شخصه أكمل تمثيل ذلك الخليط الذي كان في فيثاغورس، فهو كان فيلسوفاً ونبياً وعالماً ومهرّجاً في آنٍ واحد، ورغم أنه كان معاصراً لـ بارمنيدس إلاّ أن مذهبه يتصل في كثير من وجوهه بصلات من التقارب مع هيراقليطس أكثر مما يتصل بـ بارمنيدس[٥٩] وقد كان معروفاً كسابقيه لدى العرب بل كانوا يعتبرونه أول مَنْ وصف من اليونانيين بالحكمة لأنه ــ كما يقول محمد بن يوسف العامري ــ كان تلميذاً لداوود عليه السلام وصاحباً لـ لقمان الحكيم[٦٠].

والكون عند أنبادوقليس كالكون عند أسلافه، انكسيمندر وهيراقليطس، له نفس الملامح والصفات التي لكل الفكر الكوني الاغريقي، المفسّر للعملية الطبيعية بطرق التشبيه المأخوذة عن حياة الناس الاجتماعية والسياسية[٦١]، إلاّ أنه لم يحاول ردّ الأشياء إلى مادة واحدة كما فعل الأيونيون، ولكنه اعتبر موادهم الثلاث (الماء والهواء والنار) عناصر وأصولاً، وزاد عليها التراب، فكان أول مَنْ وضع التراب

---

(٥٨) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٣٥.
(٥٩) برتراندرسل، نفس المرجع السابق، ص ٩٨.
(٦٠) الشهرزوري، مقدمة نزهة الأرواح وروضة الأفراح، تحقيق محمد بهجة الأثري، منشور بكتاب « نصوص فلسفية » مهداة إلى الدكتور ابراهيم مدكور، باشراف دكتور عثمان أمين، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦ م ص ١٥١
(٦١) Jeager (W.), Op. Cit, P. 139.

مبدأ، وقال إن هذه الأربعة مبادىء على السواء ليس بينها أول ولا ثان، لا تتكوّن ولا تفسد فلا يخرج بعضها من بعض، ولا يعود بعضها إلى بعض. لكل منها كيفية خاصة: الحار للنار، والبارد للهواء، والرطب للماء، واليابس للتراب، فلا تحول بين الكيفيات، ولكن الأشياء وكيفياتها تحدث بانضمام هذه العناصر وانفصالها بمقادير مختلفة، على نحو ما يخرج المصور بمزج الألوان صوراً شبيهة بالأشياء الحقيقية. وإنما تجتمع العناصر وتفترق بفعل قوتين كبريين يسميهما، المحبة والكراهية[٦٢]، المحبة تضم الذرات المتشابهة عند التفرّق والكراهية تفصل بينها. ويتغلب كل منها حيناً في الدور الواحد من أدوار العالم، دون أن تستقر الغلبة للمحبة فتسود الوحدة الساكنة، أو للكراهية فتسود الكثرة المضطربة، فيمرّ العالم بدور محبة تتخلله الكراهية وتحاول افساده، ثم بدور كراهية تتخلله المحبة وتعمل على اصلاحه. فتارة ترجع الكثرة إلى الوحدة وهي الكثرة الإلهية تتحد فيها العناصر جميعاً، وطوراً تتفرّق الوحدة إلى الكثرة، وتتعاقب الأدوار كل منها كما كان بالتمام إلى ما لا نهاية[٦٣] ويتضح هذا من حديث انبادوقليس نفسه فهو يقول في قصيدته «في الطبيعة»: «لقد نما في وقت واحد فأصبح واحداً بعد أن كان كثيراً، وفي وقت آخر انقسم وأصبح كثيراً بعد أنْ كان واحداً، فهناك خلق مزدوج للأشياء الكائنة الفاسدة وفناء مزدوج كذلك.. وهذه العناصر لا تتوقف أبداً عن التيار المستمر، فتتحد في بعض الأحيان تحت تأثير المحبة حتى يصبح كل شيء واحداً، وفي بعض الأحيان الأخرى تتحرك الأشياء كل إلى وجهة بسبب قوة الغلبة المتفرة. فهذه العناصر جميعاً متساوية، وذات أعمار واحدة، ومع ذلك فلكل واحد منها ميزة وطبيعة خاصة ثم تسود على مر الزمن. ولا يظهر إلى الوجود أو يختفي من الوجود شيء خلاف هذه العناصر، لأنها لو كانت فاسدة على الدوام ما كانت موجودة الآن»[٦٤].

وهنا نجد تشابهاً بين انبادوقليس وهيراقليطس في تفسير نشأة الأشياء، فكما أن وجود الأشياء عند هيراقليطس يُعزَى إلى تعادل الحركة الصاعدة نحو النار

---

(٦٢) وهذه تُسمى في الكتب العربية أحياناً: المحبة والغلبة، وقد استعمل هذه التسمية الدكتور الأهواني، أو المحبة والعدوان لدى البعض، أو المحبة والبغض لدى آخرين.

(٦٣) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص ٣٥ ـ ٣٦.

(٦٤) انبادوقليس «قصيدة في الطبيعة»، الترجمة العربية لها لأحمد فؤاد الاهواني نفس المرجع السابق ص ١٦٧ ـ ١٦٨.

والحركة الهابطة نحو التراب، وكذلك فإن وجودها عند انبادوقليس يُعزى إلى تعادل المحبة والكراهية[٦٥]، وإذا كان أنكسيمندر قد قال بالانضمام والانفصال، وانكسيمانس بالتكاثف والتخلخل، وكلا الأمرين يحتاج إلى علّة، فما علّة الانضمام أو التكاثف، وما سبب الانفصال أو التخلخل؟ فإننا نجد لدى انبادوقليس التعليل الذي يقبله العقل لهذه الظواهر، وهي المحبة والكراهية، اللذان يُعدّان أزليان كالعناصر الأربعة المادية، فالحب موجود داخل العناصر الأربعة ومساوٍ لها في الطول والعرض، أمّا الكراهية فموجودة خارجها ومساوية لها في الثقل، وعليه كان انبادوقليس أول مَنْ قال بوجود نوعين من الأصول أو الجواهر، مادية وحركية، فأمّا المادية فهي النار والهواء والماء والتراب، وأمّا الحركية فهي الحب والكراهية اللذان يحركان العناصر المادية حركة آلية وبذلك يمكن ان يُعدّ أنبادوقليس أول مَنْ ميّز أيضاً المادة عن سبب حركتها، فبعد أن كانت المادة طبيعة حية قادرة على النمو والحركة الذاتية ولا تحتاج إلى ما يحرّكها اصبحت عند أنبادوقليس مواتاً مطلقاً ترجع حركتها إلى سبب آخر غيرها[٦٦].

ولكن ينشأ هنا تساؤل عن كيفية احداث المحبة للاتحاد وكيف تفعل الكراهية فعلها؟ أهناك غاية يهدف العالم إلى بلوغها أم أن العالم أشبه بالآلة التي تسير منذ أن انطلقت بغير غرض؟ الحق أن عالم انبادوقليس مادي وآلي ويمتاز بالحركة الدائمة كما عرفنا، وهو أيضاً لا يفتقر إلى علّة أخرى خلاف المحبة والكراهية اللتين حرّكتا العناصر ابتداء ولا تنفكان تحركانها في الطريقين اللذين تحدثنا عنهما، فالعناصر الأربعة بالاضافة إلى المحبة والكراهية، هي الحقائق الست المادية التي تخلو عن الغاية، مما جعل افلاطون وأرسطو فيما بعد ينتقدان انبادوقليس على أساس انعدام العلّة الغائية في مذهبه[٦٧]. فالكائنات التي نشاهدها على صورة معينة انما ظهرت «كيفما اتفق» أي بمحض الصدفة. ومع ذلك فتكوينها هذا التكوين إنما يخضع أيضاً للضرورة، أي لحكم الضرورة العمياء Chaos، تلك الفكرة التي سادت الأساطير اليونانية منذ أيام هوميروس وهزيود، فقد ظهرت الأرض Earth والحب Eros عن هذا العماء. وقد اقتبس افلاطون هذه الفقرة في «المأدبة» في

---

(٦٥) كريم متى، الفلسفة اليونانية، ص ٥٨.

(٦٦) نفسه، ص ٥٨ ـ ٥٩.

(٦٧) أحمد فؤاد الأهواني، نفس المرجع السابق، ص ١٨٥

الحديث الذي يقدمه عن طبيعة الحب لكي يثبت أن الحب هو الأقدم بين كل الآلهة(٦٨).

وقد عبّر أنبادوقليس عن أن الضرورة أمر إلهي، إذْ أن الآلهة قد أقسمت قسمًا موثّقاً بأغلظ الايمان على أن تحافظ على هذا النظام محافظة تامة(٦٩). ولعلّ هذا هو ما جعل انبادوقليس يشعر بأنه قد كشف الوجه الحقيقي لنشاط القوى السامية في الطبيعة، رغم أنه لم يكن مهتمًا باعطاء برهان خالص على وجود الآلهة كما كان أسلافه يهتمون بذلك، فبالنسبة لهم جميعاً كان الوجود الإلهي في العالم وجوداً مباشراً ومطلقاً. أمّا هو فمشكلة وجود الإله بالنسبة إليه، كانت ببساطة مشكلة صورة هذا الإله(٧٠).

وصورة هذا الإله لديه غير واضحة، فقد اتضح من نظريته في العناصر الأربعة مضافاً إليها نظريته في المحبة والكراهية كعنصرين محركين لا تعطينا تلك الصورة لأنها لا تبين لنا كما يقول بيجر إلاّ أن فلسفته الطبيعية مركبة من أحادية أكسينوفان والايليين السابقين عليه، مع ذلك التعدد في الآلهة الذي تصوره نتائج تلك النظرية الفيزيقية(٧١). إذْ أنه قد اعتبر تلك العناصر الأربعة متساوية في الألوهية والقيمة والخلود، وإن كان ارسطو قد اعتبره يقدم النار على غيرها من العناصر الأخرى عندما يتحدث عن الأحياء، ويحدث الامتزاج والفصل بفعل القوتين الإلهيتين الحب والكراهية(٧٢). وتلك هي الآلهة الحقة عنده(٧٣)، وذلك إذا استبعدنا ادعاءه هو نفسه بأنه نبي أو إله، حينما يصوّر نفسه بأنه معبود من أهل مدينته وسكان المدن الأخرى الذين التفوا حوله يطلبون حكمته الروحية، وعلاجه الطبي. فهو يقول في استهلال قصيدته «التطهير»: «أيها الرفاق الذين تسكنون المدينة العظيمة المطلّة على صخور اكراجاس الصفراء. أيها الصحاب العاكفون على الأعمال الفاضلة، الحامون ذمار الأغراب، الراعون حقوقهم، البريئون عن أعمال

---

(٦٨) Jaeger (W.), Op. Cit. 139.

(٦٩) راجع: انبادوقليس، التطهير، المنشور ترجمة له بكتاب أحمد فؤاد الأهواني نفس المرجع، ص ١٨٦.

(٧٠) Jaeger (W), Op. Cit., 153.

(٧١) Ibid., p. 153.

(٧٢) أميرة حلمي مطر، نفس المرجع السابق، ص ٩٨ ــ ٩٩.

(٧٣) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص ٣٦.

البشر سلاماً . إني أطوف بينكم وأمشي إلهاً مُخلّداً لا بشراً فانيا ، يخلع جميع الناس عليَّ كما ترون تيجان الزهور ، ويمجدني الرجال والنساء حين ازورهم في مدائنهم المزدهرة (كأنني إله) ويتبعني منهم آلاف يسألونني عن طريق الفوز ينشد بعضهم المعجزات ، ويطلب بعضهم الآخر مني كلمة عن علاج أمراضهم الكثيرة التي أوجعتهم بآلامها زمناً طويلاً[٧٤] .

ولقد كان انبادوقليس بالفعل ذا شهرة واسعة، آزر الشعب حين ثار على حكم الطغيان، وزادت محبة الشعب له حين رفض التاج الذي قُدّم إليه. ولم تكن منزلته سياسية فقط، بل كان في نظر الشعب إلهاً، أو نبياً، أو مخلّصاً لأرواحهم ونفوسهم، كما قال هو عن نفسه لأنه كان يتحدث عن ثقة مستمدة من ثقة أهل وطنه به، غير أن ما ذهب إليه من أنه إله كان شيئاً فريداً في تاريخ الفلسفة اليونانية. والحق أن تجاربه الدينية التي سار فيها على نهج النِّحلة الأورفية هي التي صبغت روحه هذه الصبغة، وجعلته يعتقد هذا الاعتقاد. والأورفية كما نعلم قد اندمجت في الفيثاغورية في تصور النفس الانسانية على أنها إلهية هبطت إلى البدن عقوبة لها، وليس لها من سبيل إلى الخلاص إلّا بالتطهير، والاعتقاد السائد أنه كان من أكبر ممثليها في القرن الخامس، إذْ يُروَى أنه قد تعلّم على يد فيثاغورس نفسه[٧٥] .

ولقد نقل أفلاطون هذا أيضاً في محاورة «فيدون» حينما تحدّث عن التطهير وعن مصير النفس الانسانية[٧٦]، ولعلّ سقراط في تلك المحاورة يشبه نفسه بانبادوقليس حينما يطمئن تلاميذه على مصيره لأن نفسه لم ترتكب خطيئة وأنها ولا شك ستعود إلى الخلود مع الآلهة ومع الخالدين من أبناء البشر. ولم يقف تأثير انبادوقليس على أفلاطون بل انتقل من خلاله أحياناً، ومن خلال شذراته هو نفسه إلى الفلاسفة المسلمين. فالشهرستاني في «الملل والنحل» يصوِّر هذا الحديث لأنبادوقليس عن الخلاص للنفس بأنه تصوير للقيامة في ملحمة بارعة الخيال، إلّا أنه يعيب عليه انه قد جعل الخلاص للنفوس جميعاً ولم يفرِّق بين الطيب والخبيث، بل هو لديه خلاص عام لجميع النفوس[٧٧] .

---

(٧٤) انبادوقليس، التطهير، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، بنفس المرجع السابق ص ١٨٧
وانظر أيضاً: برتراندرسل، نفس المرجع السابق، ص ١٠٣ .

(٧٥) أحمد فؤاد الأهواني، نفس المرجع السابق ، ص ١٨٧ ــ ١٨٨

(٧٦) انظر: أفلاطون، فيدون، ترجمة زكي نجيب محمود ز، ص ١٥٢ وما بعدها.

(٧٧) عبد الكريم الخطيب، الّله والانسان، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٧١ ص ٢٤٢

كانا يحكمان كل شيء وهذا راجع إلى أنهما كانا أكثر العناصر اهمية في الامتزاج الأخير، سواء في العدد أو في الحجم... ولّما كانت هذه الأمور كذلك، فيجب أن نفترض احتواء الأشياء المركبة على أشياء كثيرة من كل نوع، وعلى بذور جميع الأشياء التي تحتوي على أشكال من كل ضرب والوان من كل منها، وأذواق لذيذة، وأن الناس أيضاً قد تألفت منها، وكذلك الكائنات الأخرى ذات الحياة. وقبل أن تنفصل هذه الأشياء كانت كلها معاً، دون أن يتميز أي لون لأن امتزاجها كان يحول دون ذلك، نعني امتزاج الرطب واليابس، والحار والبارد، والنور والظلمة، وكان في الامتزاج مقدار عظيم من الأرض، وبذور لا نهاية لعددها، ولا يشبه أحدها الآخر، لأن شيئاً لا يشبه شيئاً آخر، ولّما كان الأمر كذلك فعلينا أن نعتقد أن كل شيء موجود في الكل»[٨١].

ولكن حديث انكساجوراس عن العقل كمبدأ منظِّم لكل هذه الأشياء، هو مبلغ الجدة والطرافة لدى انكساجوراس. ولعلّ هذا العقل هو «الإله» لديه، مما يجعل دراسة الانسان بما لديه من قوى مماثلة للإله داخل نفسه، تُعدّ مدخلاً لدراسة العقل الإلهي[٨٢]. ولنمعن النظر فيما يقوله انكساجوراس حول تصوره لهذا «العقل»: «في كل شيء جزء من كل شيء، ما عدا العقل Nous، وهناك بعض الأشياء تحتوي على العقل أيضاً.. جميع الأشياء الأخرى فيها جزء من كل شيء، أمّا العقل فهو لا نهائي، ويحكم نفسه بنفسه، ولا يمتزج بشيء، ولكنه يوجد وحده قائماً بذاته. ذلك أنه لو لم يكن قائماً بذاته، وكان ممتزجاً بأي شيء آخر، لكان فيه جزء من جميع الأشياء ما دام ممتزجاً بشيء آخر.. ولو أن الأشياء كما كانت ممتزجة بالعقل لحالت بينه وبين حكم الأشياء، كما يحكم نفسه، وهو قائم بذاته. ذلك أن العقل ألطف الأشياء جميعاً وأنقاها، عالم بكل شيء، عظيم القدرة. ويحكم العقل جميع الكائنات الحية كبيرها وصغيرها. والعقل هو الذي حرّك الحركة الكلية فتحركت الأشياء الحركة الأولى.. والعقل يدرك جميع الأشياء التي امتزجت وانفصلت وانقسمت. والعقل هو الذي بثّ النظام في جميع الأشياء التي كانت، والتي توجد الآن، والتي سوف تكون»[٨٣].

---

(٨١) انكساجوراس، في الطبيعة، الترجمة العربية لأحمد فؤاد الأهواني، بنفس المرجع السابق، ص ١٩٣.

(٨٢) Jaeger (W.). Op. Cit. p. 164.

(٨٣) انكساجوراس، نفس المرجع السابق، ص ١٩٤ ـ ١٩٥.

ولعلّ هذه الأقوال قد أوضحت لنا سبب اعجاب سقراط الأفلاطوني بانكساجوراس حينما بدأ في قراءة هذا الكتاب، وتوضح لنا أيضاً سبب ضيقه من انكساجوراس، لأنه في نظره لم يستفد من هذا العقل أي فائدة، فهو لم يستمر في جعل العقل علّة لنظام الأشياء، فقد ذكر عللاً أخرى كالهواء والأثير والماء وأشياء أخرى غريبة، كما يقول في «فيدون». وقد انتقد أرسطو انكساجوراس على نفس الأساس، أي أن العقل لا وظيفة له، أو على حد قوله «إنه خارج الآلة Deus ex machina»[٨٤].

ورغم هذه الانتقادات التي وجهها سقراط وأرسطو إلى انكساجوراس، فإن فكرته تلك كانت ولا شك تمثل تطوراً هاماً في تصور الفلسفة اليونانية للألوهية، بل وفي تصور سقراط وأفلاطون وأرسطو وأفلوطين على وجه الخصوص، فإله أفلاطون مثلاً قريب من هذا «العقل»، فما العقل هنا إلّا مدبّر وصانع خيرّ وأب للعالم، وهذا الاعتقاد بقي دائماً في محاورات أفلاطون المختلفة[٨٥]. وكذلك لدى أرسطو الذي جعل الإله خارج العالم حينما تصوّره محركاً لا يتحرك في كتابه «ما بعد الطبيعة». فهو المحرِّك الأول الذي حرّك العالم كعلّة غائية له، ولكنه لا يُعنى بالعالم ولا يتصل به وكل الفرق بين العقل عند انكساجوراس والعقل عند أرسطو، أن الأول يجعله علّة فاعلة والثاني يجعله علّة غائية[٨٦]. أمّا صفات العقل عند كليهما فواحدة تقريباً، حينما يُقصَد بالعقل هنا العقل الفعّال عند أرسطو، إذ يصفه بأنه خالد وأزلي[٨٧]، نقي غير ممتزج، قائم بذاته، ومن جوهر مختلف عن جوهر الأشياء المادية. فأنكساجوراس إذنْ مثل أرسطو، ثنائي، يقول بمبدأين متميزين هما المادة والعقل، أمّا المادة فهي لديه البذور الأولى Spermata Seeds التي كانت معاً لا نهاية لها في العدد أو الصغر، وأهم صفاتها أنها تمتزج وتنفصل حتى تتكوّن الأشياء الظاهرة لنا.

أمّا العقل فليس ممتزجاً بشيء، وإلّا كان فيه جزء من كل شيء كغيره من الأشياء المادية ولمّا كان العقل غير ممتزج فهو نقي خالص عن المادة[٨٨]، فقد وصفه

---

(٨٤) أحمد فؤاد الأهواني، نفس المرجع السابق، ص ٢٠٢.

(٨٥) Cornford (F.M.), Op. Cit., P. xxii.

(٨٦) أحمد فؤاد الأهواني، نفس المرجع السابق، ص ٢٠٣.

(٨٧) أرسطو طاليس، النفس، نقله إلى العربية أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة الأب جورج قنواتي، القاهرة، دار احياء الكتب العربية، ص ١١٢ ــ ٤٣٥ ص ٢٢ ــ ٢٣.

(٨٨) أحمد فؤاد الأهواني، نفس المرجع، ص ٢٠٣.

أيضاً بأنه ألطف الأشياء وأنقاها، وتفسّر فريمان Freeman كلمة «الألطف» بأنها توحي بأنه مادة، ولكنها مادة نقية ونقاؤها يعود إلى أن العقل منفصل تماماً عن الأشياء الأخرى، وذلك يمكنه من معرفة المادة معرفة تامة ويحقق له سيادة مطلقة، ولم يكن يتحقق ذلك لو لم يكن العقل مستقلاً، ولو لم يكن هو مصدر الحركة والحياة[٨٩].

وإذا انتقلنا إلى ديمقريطس Democritus (٤٧٠ ــ ٣٦١ ق. م)، الذي تمثل فلسفته ذروة ما وصل إليه العلم والفلسفة عند الطبيعيين من اليونانيين، وجدنا أنه قد حاول تفسير كل شيء تفسيراً آلياً صرفاً، وردّ الاختلافات بين الأشياء إلى العدد والشكل فقط. واستبعد من الطبيعة كل القوى الخفية كالمحبة والكراهية عند انبادوقليس والعقل عند انكساجوراس[٩٠]، واشترك ديمقريطس مع لوقيبوس في تقديم المذهب الذري الذي وفّق بين الايلية والتجربة. فلوقيبوس وديمقريطس كانا مقتنعين من جهة بقول الايليين إن الوجود كله ملاء، وأن الحركة ممتنعة بدون خلاء، والخلاء لا وجود له، ومن جهة بأن الكثرة والحركة ظاهرتان لا تُنكران[٩١]، فقالا بأن الذرات هي الجواهر والملاء والوجود. والفضاء هو الخلاء واللاشيء واللامحدود. وهذه الذرات موجودة منذ الأزل وأن الحركة صفة ذاتية للذرات، وقد شرحا كيف نشأت الحياة والعالم من هذه الذرات، فقد تكوّن العالم من تطاير الذرات الصغيرة والكروية إلى الخارج، وبقيت الذرات الكبيرة في المركز، فتكوّنت الأرض، وظهرت الحياة نتيجة التولّد الذاتي، فالانسان لدى ديمقريطس نشأ من الطين كالديدان بغير خلق أو غاية.

أمّا عن النفس التي هي علّة الحياة في النبات والحيوان والانسان، فهي مادية لأنها ذرات كروية الشكل، نارية[٩٢].

وإذا تساءلنا عن موقف ديمقريطس من الألوهية، فإننا نجده ينتقد كل القدماء في تفسيرهم للآلهة ويصفهم بالسفه، والغباء، والجهل، إذْ يقول «حينما رأى القدماء ما يحدث في السماء من ظواهر كالرعد، البرق، الصواعق، انضمام النجوم، كسوف

---

(٨٩) Freeman (K.), Campanion to the pre-socratic philosophers Basil Blackwell, 1959, p. 267.

(٩٠) كريم متى، نفس المرجع السابق، ص ٧٩.

(٩١) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص ٣٨.

(٩٢) أحمد فؤاد الأهواني، نفس المرجع السابق، ص ٢٢٣ ــ ٢٢٤.

الشمس وخسوف القمر، فزعوا وقالوا بأن هذه الأشياء سببها الآلهة»(٩٣).

فديمقريطس يردّ اعتقاد الناس في الآلهة إلى عدم قدرتهم على تفسير هذه الظواهر التي تفزعهم، ولعلّه قد اتخذ من هذا مقدمة لكي يحاول تفسير هذه الظواهر هو ومَنْ تابعوه، فإذا استطاعوا بالفعل تفسير هذه الظواهر تفسيراً علمياً، لم يكن بهؤلاء الناس حاجة للاعتقاد في أن الآلهة هي سبب هذه الظواهر الطبيعية.

ويقول ديمقريطس في إحدى شذراته، «إن الآلهة بالنسبة لهؤلاء القدماء، تعطي كل الأشياء الخيّرة للبشر، ولكن الشر والأذى والأشياء عديمة الفائدة ليست أبداً من هبات الآلهة وهم يردون كل هذه الأشياء لأنفسهم بغبائهم وجهلهم»(٩٤). ويضيف ديمقريطس وكأنه يقلل من شأن مَنْ يعتقدون في الآلهة «تحب الآلهة فقط أولئك الذين يكرهون ارتكاب الذنوب»(٩٥).

وقد وقف ديمقريطس موقفاً مختلفاً تماماً عن سابقيه في رأيه حول الآلهة، ذلك أنه كان يعتقد أن هناك شكلاً من أشكال الذرات يحتل مكانة ممتازة، وهو الشكل الدائري الذي يخضع لنظام النار والعقل، ويمكن فوق هذا أن يمثل هذا، العنصر الإلهي(٩٦). فالآلهة لديه مادية تتكوّن من الذرات النارية التي تشبه الأنفس فينا، والدليل على وجودها أننا نراها، أو قلْ إنها تزورنا وبخاصة في الأحلام. وهذه الصور التي نبصرها عن الآلهة حقيقية. وليس للآلهة في نظره من خطر، وليس لها فائدة. ولذلك كانت الصلاة والدعاء وتقديم القرابين لها عبثاً لأن المريض الذي يطلب الشفاء يجب أن يلتمس الصحة في نفسه لا في الدعاء لتماثيل الآلهة، وحيث كانت الآلهة صوراً موجودة في الهواء ندركها بالبصر، فهي تنطبع كذلك في أعين الحيوانات، ولذلك كان الحيوان مدركاً للألوهية. وليست الآلهة خالقة لهذا العالم، لأن كل شيء يرجع إلى العلل الطبيعية، ولا يحتاج العالم إلى عنايتها(٩٧).

ويمكننا القول إن لدى ديمقريطس مبرراته في كل انتقاداته على اعتقادات

---

(٩٣) نقلا عن: Sextus Empircus, Adv. Math. , ix. 24. Cornford (F.M) Op. Cit., p 140.

(٩٤) نقلا عن: Democritus frags. 175 Cornford (F.M) Op. Cit., p. 141.

(٩٥) نقلا عن: Democritus, F. 217 Cornford (F.M.) Op. Cit., p. 141

(٩٦) أولف جيجن، نفس المرجع السابق، ص ٣١٢.

(٩٧) أحمد فؤاد الأهواني، نفس المرجع السابق، ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦.

مواطنيه في آلهة أسطورية أحياناً، أو آلهة هي كالتماثيل أحياناً أخرى، ولكنه، هو نفسه، لم يستطع أن يتلمّس الأفكار التي جرّدت الألوهية وجعلتها مفارقة أحياناً، ولا فعالية لها في العالم احياناً أخرى، فحق عليه لهذا كل الانتقادات التي واجهها من معاصريه ومن أفلاطون وآرسطو لماديته الصرفة التي خرجت عن اطار العالم الطبيعي لتلحق بالآلهة أيضاً.

ولا يجب أن تخفي تلك المادية الصارخة لدى لوقيبوس وديمقريطس ما كان موجوداً في تلك الحقبة من تاريخ الفلسفة اليونانية من آراء مثالية حاولت الوصول إلى فهم مجرد لتصور الألوهية مما كان له أكبر الأثر على أفلاطون بعد ذلك، وأعني بهؤلاء فلاسفة الفيثاغورية والايلية.

الفصل الثالث

الألوهية عند المثاليين (الفيثاغوريين والايليين)

يبدأ التيار المثالي الصوفي في الفلسفة اليونانية بفيثاغورس وبارمنيدس، والحق أن هذا الاتجاه لا يختلف مع الاتجاه العلمي الذي تحدثنا عنه من قبل. فالأصل لهما معاً كان الدين. فلكل منهما اتجاه ديني يناظره وكان أصلاً له. فقد نشأ الاتجاه العلمي الذي بدأ من طاليس وانكسيمندر من الديانة الأولمبية، ونشأ هذا الاتجاه المثالي الصوفي من الديانة الأورفية والديانة الديونيسية. وعليه فإنه إذا كان انكسيمندر قد استوحى أفكاره من هوميروس الأيوني وآلهة الأولمب، فإن فيثاغورس قد استوحى أفكاره من اورفيوس وديونيسيوس، وكل الفارق هنا أن انكسيمندر يعبّر بلغة طبيعية مجردة عن الأشياء ذاتها التي تعبّر عنها الديانة الأولمبية بطريقة رمزية أسطورية، ويصف فيثاغورس بطريقة طبيعية مجردة ما تصفه الديانة الأورفية والديونيسية على نحو أسطوري خرافي[1].

وأعتقد أننا نستطيع أن نتحدث عن هذه الفلسفة الفيثاغورية، وعن تصورها للألوهية في ظل معرفتنا أن فلسفة فيثاغورس pythagorus (٥٧٢ ــ ٤٩٧ ق. م) مؤسسها تُعدّ محاولة لصبِّ الديانة الأورفية في قالب عقلي[2]. وقبل أن نتحدث عن كيفية هذا، نرى أنه من الواجب أن نعرف شيئاً عن حياة فيثاغورس لأنها تمثل بالنسبة لفكره أهمية خاصة.

ومما يجعل الحديث صعباً عن هذا الرجل أنه من أشد رجال التاريخ استثارة للعجب والحيرة، فليس الأمر بالنسبة لفيثاغورس يقتصر على كون الروايات التي تُروى عنه خليطاً يكاد يستحيل على انسان فصل صوابه عن باطله، بل إن الحقائق

---

(١) كريم متى، الفلسفة اليونانية، ص ١٧.

(٢) نفسه، ص ٨٥.

التي هي أقرب إلى الحق الصراح وأبعد أجزاء تلك الروايات عن اختلاف الرأي، تصور لنا نفسية غاية في العجب، ونستطيع أن نصف فيثاغورس وصفا موجزا فنقول إنه مزيج من اينشتين ومسزادي[٣]، ولكنني اعتقد ـ مع هنري توماس ـ أننا نكون أكثر دقة لو أطلقنا عليه أنه مزيج من بوذا وبرتراند رسل، إلا أنه كان يميل إلى العلم أكثر من بوذا، ويميل إلى الدين أكثر من رسل[٤]. فهو مؤسس ديانة اهم اتجاه فيها هو مذهب تناسخ الأرواح، وهو أيضاً الذي قال عنه وايتهد وإن تصوره للأشكال الفيزيقية على أنها أعداد قد تكرر عند اينشتين عندما جعل الشكل المكاني زماني يتحدد عن طريق موضوعات فيزيقية لا نعرف عنها سوى أرقامها فقط كالجاذبية والطاقة مثلاً»[٥].

ولذا فإن حديثنا عن فيثاغورس لكي نرى تصوره للألوهية يسير في اتجاهين، أولها الحديث عن ردّه نشأة العالم إلى العدد. وثانيهما، مذهبه الديني. فقد اكتشف فيثاغورس امكان وجود صلة بين مشكلة الكويّات ومنجزات الهندسة، إذْ تختلف الأشكال الهندسية المختلفة من حيث الكيف برغم اتصافها كلها على السواء بأنها أشكال قائمة في مكان، فليس لها أية خصائص مادية، وكل ما تتميز به هو خصائص صورية. ورأى فيثاغورس استناداً إلى هذا الأساس الجديد، اعتماد الاختلافات في الطبيعة من حيث الكيف على اختلافات في التكوين الهندسي.

وتدعو هذه النظرة الجديدة أيضاً إلى عدم المبالاة بالبحث عن نوع المادة الأولى فإن هذا الأمر لا يقدم ولا يؤخر. أو لسنا بحاجة إلى نسبة أية خصائص مختلفة عن خصائص المكان ذاته إليها، وكل ما يجب أن ننسبه إليها هو القدرة على التشكل في صور هندسية، فطبيعة الأشياء التي تُعدَ أساس تحديد ماهيتها في مجموعها هي التكوين الهندسي أو الصورة.

ولقد حققت هذه النظرية تقدماً كبيراً بالنسبة للنظرية الأيونية، إذْ عجز الأيونيون عن تفسير الاختلافات بين الأنواع المختلفة من الأشياء. فمن غير المستطاع ارجاع هذه الاختلافات إلى المادة لأن المادة متجانسة ولا تنقسم إلى أنواع

---

(٣) برتراندرسل، نفس المرجع السابق، ص ٦٤ ـ ٦٥.

(٥) هنري توماس، نفس المرجع السابق، ص ٧٧.

(٥) Whitehead (A.N.), Science and Modern World, Collier-Macmillan, Canda, LTD., Tornto, Ontario, 1967, p. 28.

مختلفة ولن يكفي القول بأن هذه الاختلافات غير طبيعية، أو أنها مفروضة من الخارج تعسف[٦].

وكان هذا سر نجاح الثورة الفيثاغورية في العلم الطبيعي، إذْ أنها قد حاولت تفسير سلوك الأشياء بالرجوع إلى صورتها لا بالرجوع إلى مادتها أو الجوهر الذي صنعت منه .أي أنهم قد نظروا إلى أن تكوين الأشياء يمكن أن يُعبَّر عنه تعبيراً رياضياً. وكان اكتشاف الفيثاغوريين للنسب الرياضية التي تحدد أطوال الأوتار في الآلات الموسيقية حافزاً لهم على افتراض وجود مبدأ غير مادي (الاعداد) منظم للمادة (الأوتار). أي أن ثمة ثنائية بين صورة ومادة أو بين محدود ولا محدود، والمحدود هنا هو العدد أو الصور، أمّا اللامحدود فهو المادة[٧]، فالأعداد عندهم لها شكل أو هيئة eidos وهذه اللفظة (ايدوس) التي أصبحت تدل عند أفلاطون على المثال. وعد أرسطو على الصورة، قديمة قدم فيثاغورس، وقد ذهب فيثاغورس إلى القول بأن الهيئة الرياضية للأشياء هي الأصل فيها، إذْ لم ينفصل الحساب عن الهندسة إلّا في عصر أفلاطون. فلا غرابة أن يذهب إلى أن أصل الأشياء هو الأعداد[٨]. فكان بهذا أول مَنْ رأى في العدد عنصراً شاملاً كلياً عاماً ولم يعد استعماله قاصراً على حدود ميدان خاص من البحث بل امتدّ وانبسط على كل منطقة الوجود. وقد جاء في أحد النصوص الفيثاغورية:

«العدد دليل الفكر الانساني وسيده، ولولا قوته لبقي كل شيء غامضاً مضطرباً، لولاه لعشنا في عالم من الخداع والوهم لا في عالم من الحقيقة والصدق، وفي العدد وحده ــ دون غيره ــ نجد عالماً قابلاً للفهم والادراك».

أمّا أن هذا العالم عالم جديد من الأفكار، أو أن عالم العدد عالم رمزي، وهذه فكرة كانت بمنأى تام عن عقول المفكرين الفيثاغوريين، فهاهنا وفي كل الأحوال الأخرى لم يكن لديهم تمييز واضح بين الرمز والمرموز إليه فحسب وإنما

---

(٦) كولنجوود، نفس المرجع السابق، ص ٦٠
وأنظر في هذا بالتفصيل

Popper (K.), Conjectures and Refutations Fifth edition, Routledge and Kegan paul, London 1974, p. 79

(٧) محمد علي أبو ريان، نفس المرجع السابق، ص ٦١.
(٨) أحمد فؤاد الأهواني، نفس المرجع السابق، ص ٨٣.

يحلّ محله. ليست الأشياء متصلة بالعدد أو معبراً عنها به. فالأشياء أعداد[٩]. ولكن كيف يكون العدد هو أصل الأشياء وحقيقتها؟

يمكن أن نرجع في هذا إلى رواية أرسطو، إذْ يقول «لقد عُني الذين عُرفوا بالفيثاغوريين بالرياضيات وكانوا أول مَنْ افترض أن مبادىء الرياضة هي أيضاً مبادىء جميع الأشياء ولّما كانت الأعداد هي أول مبادىء الرياضة فقد تصوروا أن بينها وبين سائر الكائنات تشابهاً كبيرا يفوق التشابه القائم بينها وبين النار أو الأرض أو الماء. ولّما لاحظوا أيضاً أن الخواص والنسب التي تحدد الأنغام تعتمد على الأعداد، فقد اقتنعوا بأن مبادىء العدد هي مبادىء كل شيء وتوصّلوا إلى أن السماء كلها ما هي إلا ائتلاف وعدد»[١٠].

وقد فسّر أرسطو مبادىء الأعداد بأنها مبدأي الزوجي والفردي، والواحد The One Monade يتكوّن من كليهما لأنه إذا نظرنا إليه في ذاته تظهر فرديته ولكنه بالاضافة إلى غيره فإنه يكون الثنائي اللامحدود. وإذا صحّ قول أرسطو هذا من أن الواحد، وهو مبدأ الأعداد التي تدخل في تكوين الأشياء مركب من مبدأ الزوجي ومبدأ الفردي، فلا بدّ من تأكيد الأساس الثنائي في الفلسفة الفيثاغورية[١١].

ولكن هذا التفسير الثنائي للفيثاغورية لا يمكن قبوله بسهولة لأن الموناد الأولية تعلو على الزوجي والفردي وكل المتقابلات، فهي ليست ناتجة عن التقاء الأضداد بل سابقة عليها ومنها اشتُقّت كل الموجودات الأخرى كما يقول كورنفورد[١٢].

ويمكن التوحيد هنا بين العدد واحد أو الموناد الأولية وبين المبدأ الأول الذي افترضه الفيثاغوريون، وحاولوا جعله مبدأ غير مادي. ويؤيد هذا التفسير، الشهرزوري الذي يرى أن في عالم العقل ذوات مجردة، هي «أينات» محضة قائمة لا في «أين» وهي عدديات أي: معدودات لأنه يصدق على الباري أنه أول وثانيه

---

(٩) ارنست كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الانسانية أو مقال في الانسان An essay of Man ترجمة احسان عباس، مراجعة محمد يوسف نجم، بيروت دار الأندلس ١٩٦١ م، ص ٣٥٣ ـ ٣٥٤.

(١٠) أميره حلمي مطر، نفس المرجع السابق، ص ٧١.

(١١) أميرة حلمي مطر، نفس المرجع السابق، ص ٧٣.

(١٢) نفسه، ص ٧٥.

العقل الأول، وهكذا إلى آخر المراتب[١٣]، والشهرزوري يحاول هنا نقلنا من مجرد فهم تصور فيثاغورس للأعداد بأنها مبدأ للموجودات الطبيعية إلى تفسيره على أنه يتحدث عن مبدأ الموجودات العقلية وتفسيرها على أنها معدودات أساسها الباري الذي هو أول هذه الأعداد. والحق أن هذا التفسير لا يبعد كثيراً عن الصواب، إذْ أن أفلاطون قد استعار هذا في ردّته إلى الفيثاغورية في أواخر كتاباته، وبالذات في «فيليبوس» وفي «دروسه الشفهية» التي يُرجَّح أنها كانت تتعلّق بتفسير الأعداد المثالية، ثم يفسّر من خلال علاقة المُثل بهذه الأعداد المثالية، ويذهب فيها إلى تعيين أرقام للمُثُل، ولّما كانت الوحدة هي أرقى مبادىء الأرقام فإن أعلى المُثُل الذي هو الخير يشارك في الواحد، وكذلك تترتّب المُثُل في هيراركية حسب مشاركتها في الواحد[١٤].

إلاّ أن بورت Burtt يرفض هذه النظرة إلى الأعداد الفيثاغورية، ويقرر أن قولهم بأن العالم قد صُنع من الأعداد، يميل لدى المحدثين إلى عدم المعقولية حتى أنه قد أصبح من المعروف أن ما قصده الفيثاغوريون كان وحدات هندسية، واظهار نوع هذه الوحدات الهندسية الذرية قد اضطلع به مؤخراً أفلاطون في «طيماوس»[١٥]. وما يذكر بأن الفيثاغوريين كانوا يضعون (الواحد) فوق الأعداد والموجودات، ويجعلونه مصدرها جميعاً، فتأويل أفلاطوني، كما رأى يوسف كرم[١٦].

إلاّ أننا إذا وافقنا على أن المحدثين قد رأوا في نظرية الفيثاغوريين اشكالات لا يوافقون عليها وقد حلّها أفلاطون، فلا نظن أن هذا يمكن أن ينسحب على ردّ العالم إلى الواحد. ذلك لأن الفيثاغوريين كما أوضحنا قد ردوا العالم إلى أعداد ولّما كان أصل الأعداد هو الواحد فالأكثر يقيناً أنهم أكملوا الشوط، وردوا هذه الأعداد إلى الواحد، وبالتالي نستطيع القول بأن أفلاطون قد أخذ هذا مطبقاً إيّاه على عالم المثل لديه ـ إنْ لم يكن هذا كشف فيثاغوري أيضاً إذا صحّ تفسيرنا لقولهم بأنهم كانوا يقصدون تفسير العالم المعقول وردّه إلى الواحد ـ إذ أن امتزاج الرياضة

---

(١٣) شمس الدين الشهرزوري، نفس المرجع السابق، ص ١٤٩.

(١٤) أميرة حلمي مطر، نفس المرجع، ص ١٦٦.

(١٥) Burtt, The Metaphysical Foundation of Modern physical Science, Routledge and Kegan paul, p. 30.

(١٦) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص ٢٤.

باللاهوت الذي بدأ على يد فيثاغورس، كان صفة تميزت بها الفلسفة الدينية في اليونان، وفي العصور الوسطى، والحديثة حتى كانط. وكانت الأورفية قبل فيثاغورس شبيهة بالديانات الأسيوية التي يكتنفها الخفاء، أمّا عند أفلاطون والقديس أوغسطين وتوما الأكويني وديكارت وسبينوزا وليبتز، فنرى امتزاجاً وثيقاً بين العقيدة الدينية والتدليل العقلي، بين الطموح الخلقي والاعجاب المنطقي بما هو غير خاضع للزمان وقيوده، وإنما هبط إليهم ذلك الامتزاج الوثيق بين الجانبين من فيثاغورس[17].

وكما كان للفيثاغورية هذا الشأن الخطير في ردّهم العالم إلى الواحد، فقد كان لهم أيضاً شأن أكبر وأخطر في نقل المعتقدات الدينية من مرحلتها الأسطورية الخرافية إلى مرحلة التعقيل والفهم. فالفيثاغورية على هذا الصعيد قد عُدّت حركة اصلاح للمذهب الأيوني كما كان المذهب الأورفي حركة اصلاح في عبادة ديونيسيوس.

ولذا فقد عُدّ فيثاغورس صوفياً وإنْ تكن صوفيته من ضرب عقلي فريد ــ كما يشير رسل ــ في نوعه. إذْ كان ينسب لنفسه صفات شبيهة بالصفات الإلهية فقد قال «هنالك ناس وهنالك آلهة، كما أن هنالك كائنات مثل فيثاغورس، لا هم من هؤلاء ولا أولئك»[18]. ولا شك أن الفيثاغورية قد أخذت كثيراً من أفكارها هذه عن سابقيها، فايمان الأورفية بأن أتباع بعض الطقوس الخاصة بالطهارة يؤدّي إلى خلاص النفس مما أسموه «عجلة الميلاد»، أي عودة الروح إلى بدن انسان أو حيوان، قد عبّر عنه فيثاغورس بفكرة التناسخ، وقد أخذ عن الأورفية أيضاً تنظيم أتباع الدين في جماعات لا تقوم على علاقة الدم بل على وحدة الاعتقاد[19]. وكانت تعاليم الفيثاغورية كلها تدعو إلى حركة اصلاح جديدة تأخذ من جميع التيارات الموجودة بطرف، ففيها طقوس من بابل ومصر وآسيا وتراقيا ومن العقائد القديمة الموجودة عند اليونانيين إلى جانب الأورفية[20].

وقد كتب الكثيرون عن أسس الدين الفيثاغوري، فقد أشار امبليقوس Imblichus of Syria مبيناً أسس هذا الدين قائلاً: «إن تجربتهم جميعاً تشير إلى أنهم قد

(١٧) برتراندوسل، نفس المرجع السابق، الترجمة العربية، ص ٧٤.
(١٨) نفسه، ص ٦٦
(١٩) أحمد فؤاد الأهواني، نفس المرجع السابق، ص ٧٧
(٢٠) أحمد فؤاد الأهواني، نفس المرجع السابق، ص ٧٨.

كفّوا عن الفعل الذي لا يرضي الآلهة، وكان هدفهم من هذا، أن لديهم رغبة في التحدث مع الإله، وقد سخّروا حياتهم في الطاعة لتتوافق مع إرادته. وهذا هو أساس فلسفتهم لأنهم قالوا بأن منْ يبحث عن مصدر آخر للخير غير الإله يكون أحمق»[21]، ولذا فقد كان فيثاغورس آنذاك أكثر الفلاسفة اليونانيين روحانية وأكثر زعماء التدين اليوناني تفلسفاً[22].

ويضيف كورنفورد، أن الفلسفة التي أوحى بها فيثاغورس تميل إلى البحث في العالم الآخر، إذْ تجعل القيمة كلها لوحدة الإله التي لا تراها العيون، وتتهم العالم المرئي بالبطلان والخداع، فهو سطح عكر تتكسّر عليه أشعة الضوء السماوي، ويكتنفه الضباب والظلام[23].

وقد احتفظ لنا فوتيوس Photius بتأريخ قصير عن حياة فيثاغورس وضعه مؤلف مجهول وبه هذه الفقرة الملخصة: إن المرء يكتسب حسنا في سلوكه من ثلاث طرق أولها: التحدث مع الإله ليدنو من اخماد كل الشرور في نفسه، واتباع مسلك التقليد لكل ما هو إلهي، وبهذا يطوّع نفسه لتتفق مع الإله. وثانيها: أن يعتقد في حياة الأفعال الخيّرة، فالفضيلة دائمًا تلزم الانسان بالقداسة. وثالثها: أن يكون قد بلغ تمام الصلاح في الموت، حينما يصبح بتهذيب الجسد قادراً على أن تشتاق روحه في الحياة إلى الإله، وما أكثر ولَه الروح حينما تشق طريقها إلى الإله، عندما تخرج من هذا الجسد نهائياً في الموت[24].

ولعلّ تلك العبارات البليغة التي كتبها هؤلاء القدماء عن فيثاغورس وتعاليمه توضح لنا مدى سمو هذه التعاليم التي آمنت بأن النفس أسمى من البدن لأن جوهرها مختلف عن جوهره، ولذا فإن تطهير النفس واجب حتى إذا ما تخلّصت النفس من هذا البدن، استطاعت أن ترتفع إلى العالم الإلهي، وصحيح أن هذا التطهير Katharsis ليس من ابتكار فيثاغورس لكنه قد لعب دوراً كبيراً في تطويره، فبعد أن كان لدى الأورفية مجرد اتباع قواعد معينة في الطعام والملبس، وعبادات منظمة تجري على أيدي الكهنة، زاد عليها فيثاغورس الاشتغال بالعلم الرياضي

---

(21) Cheney (S.), Op. Cit., p. 92.

(22) Ibid., p. 93.

(23) برتراندرسل، نفس المرجع السابق، ص ٦٦ ـ ٦٧.

(24) Cheney (S.), Op. Cit., p. 98.

والموسيقى وتصفيتها، كما يستخدم الدواء لتصفية الجسم.

فالنظر أو العلم هو أعظم تصفية، وكل مَنْ يهب نفسه للدرس وينقطع للبحث يصبح الفيلسوف على الحقيقة، ويتخلّص من عجلة الميلاد. وقد تطوّرت فكرة التطهير وسارت في هذا الطريق العلمي، فأخذ بها الفيثاغوريون المتأخرون أمثال فيلولاوس، واتبعها سقراط كما نرى في محاورة «فيدون»، وأصبحت محور فلسفة أفلاطون، وأخذها معظم أصحاب المذاهب الروحية حتى اليوم[٢٥].

وقد تأثر أفلاطون بتلك المبادىء الفيثاغورية سواء في ردِّهم العالم إلى العدد واحد أم في مذهبهم الديني، مما حدا بالبعض إلى القول بأن ما يبدو لك أفلاطونياً ستجده عند التحليل فيثاغورياً في جوهره. فكل الفكرة القائلة بوجود عالم أزلي ينكشف للعقل ولا ينكشف للحواس، مستمدة من فيثاغورس[٢٦].

وإذا انتقلنا إلى المدرسة الايلية طالعتنا مشكلة مؤسسها، وعلى الرغم من أن هذا ليس موضع اهتمامنا إلاّ أننا نؤيد انتساب هذه المدرسة إلى اكسينوفان الذي وضع أسسها الفكرية الواحدية، وما كان من بارمنيدس إلاّ أن تابعه في اتجاهه وأكّده، ووضع الأدلّة على صحته وتركا لزينون الدفاع عن المذهب وتابعه في هذا الدفاع عن المذهب مليسوس. وهذا لا ينفي أن أهم مَنْ مثّلوا الايلية تاريخياً وأشهرهم هو بارمنيدس، وذلك أنه كان مواطناً لايليا التي تنتسب إليها المدرسة، وبالاضافة إلى هذا فهو المؤسس العلمي للمدرسة ـ على حد تعبير فندلباند ـ فكل ما عُرض بواسطة اكسينوفان من أفكار دينية حول وحدة وتفرّد العقل الإلهي، وتطابقه مع العالم، قد طوِّر بشكل تصوري تام من قبل بارمنيدس كنظرية ميتافيزيقية[٢٧].

والحق أنه لو لم يكن اكسينوفان Xenophanes (٥٧٠ ـ ٤٨٠ ق. م) لما كانت الايلية البارمنيدية بهذه الصورة، ولعلّنا نلاحظ ـ مع برون Brun أن محاولة اكسينوفان، كانت أول محاولة في تاريخ الفلسفة اليونانية لتخليص اللاهوت من آثار التفكير الأسطوري الذي صبغه به هوميروس وهزيود[٢٨]. وكانت محاولته هذه تسير

---

(٢٥) أحمد فؤاد الأهواني، نفس المرجع السابق، ص ٨٠.

(٢٦) برتراندرسل، نفس المرجع السابق، ص ٧٤.

(٢٧) Windlband, OP. cit., P. 59

(٢٨) Brun (J), Le Présocratiques نقلاً عن حسن عبد الحميد، مدخل إلى الفلسفة، القاهرة، مكتبة سعيد رأفت، ١٩٧٧ م. ص ٨٧ p. 68.

جنباً إلى جنب مع محاولة فيثاغورس تخليص العقيدة الأورفية الدينية لدى اليونانيين مما شابها من خرافات وطقوس وشعوذات. ولا غرابة أن يعتبر البعض اكسينوفان بمثابة أول مفكر يوناني حقيقي ينادي بالتوحيد Monotheisme[٢٩].

على أن وحدة الموجودات، أو وحدة الموجود ـ بألف ولام التعريف ـ ستصبح هي قلب الفلسفة التي نادى بها بارمنيدس بعد ذلك[٣٠]، فقد رفض اكسينوفان فكرة تجسيم الآلهة واتفق مع زعماء الايلية بارمنيدس وزينون ومليسوس في القول بوحدة الأشياء جميعاً، وقد أطلق على هذه الوحدة الساكنة اسم «الألوهية» وقد ذكر عنه أرسطو أنه القائل بأن الواحد هو الإله[٣١].

ولكن كيف تمّ لاكسينوفان الوصول إلى هذه الفكرة؟ لقد كان الفلاسفة الماديون القدامى يعتقدون أن المادة كلها حية. وبالرغم من هذا فقد كانوا يتحدثون عن خليقة حية بدون خالق حي، فحاول اكسينوفان أن يسدّ هذا النقص، والتقط الخيط من الفلاسفة الشرقيين ثمّ رجع إلى فكرة «العالم الواحد في رعاية الإله الواحد». وقد قال في ذلك «إن مصدر الكون الأصلي هو الإله». وهنا نجد كيف بدأ اليونان يسلّمون بالفكرة الشرقية عن التوحيد: «الله واحد، لا بداية ولا نهاية له». فهو العقل الذي يهيمن على العالم، والجسم الذي يكوّن العالم. وتقوم فكرة التوحيد على مذهب وحدة الوجود التي نادى بها الفلاسفة الشرقيون، وقد أصبحت بذورها أيضاً أساساً لمذهب وحدة الوجود (المذهب الحلولي) الذي نادى به اسبينوزا، فالله موجود في كل شيء لأنه هو كل شيء[٣٢].

---

(٢٩) إن التوحيد Monotheism يمكن أن يؤخذ بأكثر من صورة، فكلمات وحدة الوجود pantheism والتأليه Theism قد جاءت إلى الاستعمال بواسطة الكتّاب المحدثين ليعبروا بها عن تصورين مختلفين للوجود الإلهي، كلاهما يؤكّد مبدأ الإله الواحد.. وأصحاب هذه الآراء هم المؤلهون Theistis الذين يعتقدون في إله واحد، وأنه الخالق أو الأساس في وجود كل الأشياء المتناهية وهو نفسه بمعنى ما ميز عن العالم، فالتأليه يؤكّد عادة أن الإله مفرد وأنه يجب أن يكون أكثر خيرية وقدسية.

Mathews (W.R.), The Idea of God, An Introduction to The philosophy of Religion, an essay in «An outline of Modern Idiologie», 1937, p. 55. 2.

(٣٠) Brun,Op. Cit, p. 68. نقلاً عن حسن عبد الحميد، نفس المرجع السابق ص ٨٧

(٣١) أرسطو، ما بعد الطبيعة، مقالة الالفا، الفصل الخامس، ص ٩٨٦ م ب نقلاً عن: محمد علي أبو ريان، نفس المرجع السابق، ص ٧٤

(٣٢) هنري توماس، نفس المرجع السابق، ص ٧٥ - ٧٦.

وقد ينبغي أن يفهم من هذا، أن اكسينوفان يؤيد ما كان سائداً في عصره ـ كما أشيع هذا من اختلاف تصور الإله باختلاف الأمم والشعوب، لأنه قد هاجم كل هذه التصورات، ووضع الألوهية ذاتها موضع التساؤل والفحص، وخلص من هذا إلى أن الألوهية تختلف اختلافاً جذرياً عن الانسان سواء كان من الناحية الأخلاقية أم من الناحية الفيزيقية، أمّا من الناحية الفيزيقية فقد رفض اكسينوفان فكرة أن الآلهة على صورة البشر رفضاً قاطعاً، فالإله لا يشبه الانسان لا في صورته ولا في فكرته[٣٣]، بل لقد ذهب بعيداً في انهاء بقايا التصور الانساني للإله من خلال تصوره عن الإله الواحد. فقد كتب اكسينوفان أن الإله يرى الكون ككل، يفكر ككل، يسمع ككل كذلك موعي الإله ليس معتمداً على أعضاء حسية أو على أي شيء يضاهيها[٣٤].

ومن صفات هذا الإله أيضاً «أنه أعظم الآلهة والبشر جميعاً ولا يشبه في هيئته أو عقله واحداً من البشر» وفي هذا سلب للصفات عن الإله، ليس كمثله شيء، كما فعل المعتزلة من علماء الكلام عند المسلمين الذين لم يثبتوا لله أي صفة، ولكنهم سلبوا عنه تعالى صفات النقص أو العدم. ولا يمكن لأحد من البشر أن يعرف هذا الإله لأن معرفتنا به تقف عند حد الظن فقط[٣٥]، ولأنه هو الأصل والأساس لكل الأشياء. وكل الصفات، التي وصف بها الفيزيقون الكون المادي، مدينة له فهو لا مبدع له وهو لا يفنى ولا يزول. ورغم أن أكسينوفان قد حاول نفي الصفات عن الإله إلاّ أنه لم يخطر بباله أبداً ـ كما يقول ييجر ـ أن يقدّم الإله بلا صورة كلية، بل إنه قد وجه انتباه الاغريق إلى مشكلة الصورة Form التي عليها الإله Divine[٣٦].

وأيضاً: محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الاسلامي، القاهرة، دار الكاتب العربي، ١٩٦٧ م، ص ٣٢١ ـ ٣٢٢.

وكذلك: البير ريفو، الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها، ترجمة عبد الحليم محمود وأبو بكر ذكرى، القاهرة، نشر مكتبة دار العروبة ، ص ٥٧.

(٣٣) أولف جيجن، نفس المرجع السابق، الترجمة ص ٣٠٩ ـ ٣١٠.

(٣٤) ـ Jaeger (W.), Op. Cit., P. 44.

وانظر أيضاً: أحمد فؤاد الأهواني، نفس المرجع السابق، ص ٩٦.

(٣٥) أحمد فؤاد الأهواني، نفس المرجع السابق، ص ٩٦ ـ ٩٧.

(٣٦) Jaeger (W.) Op. Cit., p. 33.

لكن محاولته الوصول إلى هذه الصورة أو التحدث عنها، قد أوجدت مشكلة اختلف المفسّرون لفلسفته حولها، ما هي علاقة هذا الإله بالعالم. هل هو مجرد صورة للعالم، أي أنه هو والعالم شيء واحد، أم أنه يحلّ فقط بهذا العالم؟

يقول ييجر إن اكسينوفان لم يقل بأن العالم هو الإله، حتى يجعل صورة الإله مجرد صورة العالم، فهو ـ في نظره ـ لم يكن على وفاق مع كلمة حلولي pantheist بل هو مجرد فاتح طريق للتصور الفلسفي بانكاره أن صورة الإله بشرية، وفي مواطن أخرى يستبقي التعددية الاغريقية التقليدية. ويمضي ييجر محاولاً اثبات وجهة نظره فيسرد الأسباب التي دعت الكتاب المسيحيين لقراءة اعتقادهم بإله واحد (توحيدهم) في اعلان اكسينوفان للإله الواحد، فبينما هو يجعل هذا الإله أكثر من الانسان، يصفه أيضاً بصراحة ـ كما أشرنا ـ بأنه الأعظم بين الآلهة والناس، وهذه الطريقة في الحديث مع خلطها وتقريبها بين القطبين الآلهة والناس، متبعة في ذلك قواعد شعراء البطولة القدامى، لا تزال توضح بجلاء تام أنه بجانب الإله الواحد يجب أن يوجد آلهة آخرين تماماً كما يوجد بشر كثيرون[٣٧].

وينضم فندلباند مع القائلين بأن اكسينوفان قد وحّد بين الإله والعالم ككل، فالعالم World والإله God بالنسبة لاكسينوفان متطابقان، وجميع الأشياء تفقد ذاتها في هذا الواحد، الذي لا يتغير، جوهر العالم[٣٨].

والحق أن اكسينوفان يحتمل كل هذا الخلط ما دمنا نحاول فرض اصطلاحاتنا المعاصرة من وحدة وحلول.. الخ على فلسفته، فالحقيقة أنه ـ هو وغيره من الفلاسفة اليونانيين لم يكن في ذهنه مثل هذه الفروق الدقيقة بين القول بالحلول والقول بوحدة الوجود أو القول بمفارقة الإله للعالم، فاكسينوفان ولا شك بما قدّمه من تصور عن الإله قد أيقظ اهتمام الفلاسفة الواحديين لأنه كان الأول ـ كما أخبرنا أرسطو ـ الذي قدّم مبدأ وحدة المبدأ الأعلى، ويبدو هذا متسقاً وذا صلة وثيقة بنظرية بارمنيدس عن الوجود الواحد من ثمّ بكل فلسفة الايليين[٣٩]

ومن هنا فالأكثر احتمالاً ـ كما يقول كويلستون ـ إنه كان واحديا amonist وليس موحّداً بالله amonotheist وهذا التفسير للاهوت اكسينوفان سيكون بالتأكيد

---

(٣٧) Jaeger, W. «The Theology of Early Greek philosophers», 43

(٣٨) Windleband, Op. Cit., pp. 47 - 48.

(٣٩) Jaeger (W.), Op. Cit., p. 51.

متوافقاً مع ما يذهب إليه الاتجاه الايلي أكثر مما لو فسّرناه بأنه موحِّد Theistic لأن علم اللاهوت التوحيدي الحقيقي يمكن أن يكون فكرة مألوفة لنا، ولكنها كانت شيئاً استثنائياً غير مألوف لدى اليونان في ذلك العصر[٤٠] فاكسينوفان كان واحدا من تلك القلّة القليلة من فلاسفة اليونان الذين قالوا بواحدية الألوهية واحدية خالصة ـ بقدر ما استطاع ـ لا شرك فيها في حين أن الفلاسفة الباقين إمّا أنهم أبقوا على مفهوم تعدد الآلهة كما كانت تعرضه العبادة التقليدية، وإمّا قالوا بإله أعلى فوق مجموعة من الآلهة تخضع له[٤١]. وإذا كانت هذه الفكرة لدى اكسينوفان قد أُوِّلت تأويلات عدة وأثرت على القائلين بوحدة الوجود، أو القائلين بالحلول، فإن هذا راجع إلى تضارب التفسيرات التي لحقت بنصوص اكسينوفان، منذ وفاته.

وإذا انتقلنا إلى بارمنيدس Parmenides (٥٤٠ ـ ؟ق. م) وجدناه مثال الميتافيزيقي الصرف، همه اكتشاف الوسائل التي توصل إلى الحقيقة الكامنة وراء مظاهر الأشياء، لا هذه المظاهر عينها، وليست هذه الوسائل مجرد المشاهدة والتجربة كما يرى رجل العلم ـ بل هي المنطق الصرف.

ويبدو أنه كان يتصور أن في وسع الانسان أن يبلغ الحقيقة المطلقة بالوسائل المنطقية وحدها، فقد حاول أن يقيم الفلسفة الايلية، على أساس واحدي بدقة بالغة لتعارض التعددية، وهو في محاولته هذه أشبه ما يكون بالعالم الرياضي الذي تهمه الدقة أكثر من المتعارف، والأمر الواقع[٤٢]. فقد جاء بارمنيدس ليفسّر ثانية الفرضية اليونانية القائلة بأن العالم كُلٌ قابل للفهم، ولكنه برهن برهاناً نهائياً على أنك إذا آمنت بالواحد الأوحد وجب عليك أن تنكر كل ما عداه.

لقد رأينا هيراقليطس يتوغل في هذا الاتجاه زاعماً انسجام الحقيقة والوجود حين قال: الحكمة أمر واحد، إنها معرفة الفكر الذي تسير به الأشياء كلها، إلاّ أن بارمنيدس، عندما جدد هذه النظرية من جديد، محا آخر أثر للتجسيد الأسطوري

---

(٤٠) Copleston (F.), A History of philosophy, Vol. I., Greece and Rom, par I, Image Books, A Division of Double day and Company, Inc. Garden City, New - York. 9 th Printing 1962 P. 64.

(٤١) اولف جيجن، نفس المرجع السابق ص ٢١٠.

(٤٢) جورج سارتون، تاريخ العلم، الجزء الثاني، ترجمة لفيف من العلماء باشراف د. ابراهيم مدكور، القاهرة، دار المعارف في الطبعة الثالثة ١٩٧٨ م، ص ٤١

والصورة الأسطورية اللذين تبقيا في لفظة «تسير» التي استعملها هيراقليطس في قوله، وكذلك في رمز النار. فقال بارمنيدس «الشيء الذي يفكر به والشيء الذي من أجله يوجد الفكر، كلاهما واحد لأنك لست بواجد فكراً دون شيء كائن، بصدده يستنطق الفكر» ولكن لأن بارمنيدس يعتقد «بأننا يجب ألاّ نتكلم عن الصيرورة والفناء والانعدام» اتخذ وضعاً جديداً بالمرة، فقد كان هيراقليطس، قد قال بأن الكينونة هي «صيرورة» دائمة وربط بين الفكرتين بـ«التنغيم الخفي» أمّا الآن فإن بارمنيدس جعل الواحدة مانعة للأخرى واعتبر الكينونة فقط حقيقية(٤٣).

فإذا ما سألنا بارمنيدس «ما هو الكائن؟» لكانت اجابته عن هذا السؤال بقوله «الكائن هو هو». فقد قال الله لموسى (في سفر الخروج ٣، ١٤) Ego Sum qui sum أنا الذي هو أنا. وقد وضعت استناداً على تعريف بارمنيدس، قواعد اللوغاريتم وفنون المنطق الصوري، وأبحاث لغوية وأخرى لاهوتية(٤٤). ويهمنا أن نعرف كيف يؤدّي حديث بارمنيدس عن الوجود الحقيقي الواحد الساكن إلى وجود الإله؟ أو بعبارة أخرى نريد أن نعرف كيف كان حديثه عن الوجود كما عدّه البعض خطة مرسومة للتصورات الدينية والأخلاقية السابقة، وكيف أن رمزية قصيدته تشير إلى أن البحث عن الحقيقة كما يقول ــ كورنفورد ــ يضاهي الفعل الديني؟(٤٥).

وإذا كان كورنفورد يردف قائلاً بأن الحقيقة التي يكتشفها بارمنيدس ليست بدافع اعتقاد ديني إذْ أنه لم يسمِّ الوجود الواحد عنده «الإله»(٤٦) فإننا نرى أنه انطلاقاً من هذا البحث البارمنيدي عن الهوية، أو محاولته الوصول إلى منطق ليس به أي متناقضات، يمكننا القول ــ مع ييجر ــ بأنه كان باحثاً في الوجود الأسمى ولم يكن يتصور الوجود الحقيقي إلاّ بهذا المعنى، فبارمنيدس قد ربط معرفة الوجود بمجال الدين حقاً، وهو بهذه الطريقة يثبت تأثيراً غريباً، رغم أنه يعجز تماماً عن

---

(٤٣) هـ. وهـ. أ فرانكفورت، نفس المرجع السابق، ص ٢٨٧ ــ ٢٨٨.

(٤٤) محمد عزيز الحبابي، من الكائن إلى الشخص، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٦٨ م، ص ١٧ ونفس هذه الإشارة للربط بين بارمنيدس وما جاء في العهد القديم من التوراة وردت في: هـ. وهـ. أ. فرانكفورت، نفس، ص ٢٨٩.

(٤٥) Cornford (F.M.), Plato and Parmenides. London, Kegan Paul Trench and co. LTD. 1939, p. 28.

(٤٦) Ibid., p. 29.

توحيد الوجود بالإله. وقد أوّلت نظريته في الوجود المطلق المرة تلو المرة في الأوقات الأخيرة كلاهوت فلسفي A philosophical Theology[٤٧].

وقد يكون من الأفضل - كما يضيف ييجر - للحفاظ على شخصية فكر بارمنيدس لو تحدثنا عن غموض الوجود لديه، فهذا على الأقل سيحدث توازناً للصورة التي أعطاها لمبدأه. وبالطبع فسوف يأسف الدارس للاهوت على غياب الإله في هذا الغموض، ولكن لا أحد لديه حس ديني يرفض عدّ وجوده الظاهر كسر غامض أو وحي خالص، وسيثار بشدة حينما يرى مدى ما يعنيه الوجود لبارمنيدس ومدى خبرته بطبيعة الوجود الحقيقي[٤٨].

ولذا فإنه يبرز هنا تساؤل هام، إذا أردنا أن نتحقق من صدق كلام ييجر، بل إذا أردنا أن نوضح رأي بارمنيدس في الألوهية، وهو: ما معنى الوجود لدى بارمنيدس وما صفات هذا الوجود، وهل هذا الوجود لديه هو الوجود المادي أم أنه وجود أسمى كما قررنا من قبل؟ يقول بارمنيدس في قصيدته الشهيرة:

«هناك طريقان لا غير للمعرفة يمكن التفكير فيهما، الأول أن الوجود موجود To eon ويمكن أن يكون غير موجود، وهذا هو طريق اليقين، لأنه يتبع الحق. والثاني أن اللاوجود غير موجود ويجب ألاّ يكون موجوداً، وهذا الطريق لا يستطيع أحد أن يبحثه لأنك لا تستطيع معرفة اللاوجود ولا أن تنطق به، لأن الفكر والوجود واحد ونفس الشيء»[٤٩].

إذن فأهم خصائص الوجود لديه، أنه يمكن معرفته، لأن ما لا يمكن الحديث عنه ومعرفته لا يُعدّ وجوداً، وهنا قد التبس الأمر على المفسّرين فقالوا إن ما يمكننا معرفته والتحدث عنه فعلاً هو الوجود المحسوس، ومن هنا فقد فسّروا بارمنيدس تفسيراً مادياً، فايثار لفظة الموجود Toeon يدل على اتجاه الذهن إلى الشيء المادي، سواء أكان هذا الشيء المادي واحداً لا غير أو يشمل سائر الموجودات. وهذا هو تفسير برنت حين يجعل الغرض الذي يقصده بارمنيدس من عبارته السابقة،

---

(٤٧) Jaeger (W.), Op. Cit., p. 107.

(٤٨) Jaeger, Op. Cit., p. 107.

(٤٩) بارمنيدس، «في الطبيعة»، الترجمة العربية لأحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، ص ١٣١.

الموجود الواحد المادي حتى ليصفه بأنه «أب المادية» Father of Materialism[٥٠].
وقد اتفق مع برنت في ذلك التفسير كولنجوود حينما تصوّر بناءً على هذا أن وجه الاختلاف الكبير بين أفلاطون والايليين. أن الايليين قد اعتقدوا أن الحقيقي أو المعقول هو عالم فيزيائي وإنْ كان حافلاً بالنقائص. فهو يتصف بصفات مضادة للصفات التي نصادفها في العالم الفيزيائي الذي ندركه حسياً، أمّا أفلاطون فلم يدُ العالم الحقيقي لديه عالماً فيزيائياً على الاطلاق، إنه صورة بحتة خالية من المادة، إذْ كانت الفيزيائية عند أفلاطون إحدى خصائص المدرك الحسي. ووجود أي خصائص فيزيائية يعني إلى حد ما عدم وجود أية خصائص عقلية[٥١].

والحق أن بارمنيدس لم يقصد بأي حال الموجود المادي الواحد، بل الوجود، أو على أقل تقدير الموجود المعقول. فالواحد عنده صورة أو مثال، لأن بارمنيدس لم يكن يُعنىَ بالمعرفة الحسية لأن الحواس لديه لا توصل إلى حقيقة بل تفضي إلى ظن فقط، بل كان العقل لديه هو الوسيلة للوصول إلى المعرفة الحقيقية التي تقع على الوجود الحقيقي، والوجود الحقيقي ليس هو الوجود العيني بل هو الوجود المعقول الذي لا يكون ولا يفسد. فبارمنيدس يضيف في قصيدته، واصفاً الوجود: «إن الوجود لا يكون ولا يفسد، لأنه كل ووحيد التركيب Mounogenes لا يتحرك، ولا نهاية له. وأنه لم يكن، ولن يكون لأنه الآن كل، مجتمع واحد، متصل... وليس الوجود منقسماً لأنه كل متجانس ولا يوجد هنا أو هناك أي شيء يمكن أن يمنعه من التماسك، وليس الوجود في مكان أكثر أو أقل منه في مكان آخر، بل كل شيء مملوء بالوجود، فهو كل متصل لأن الموجود متماسك بما هو موجود[٥٢]».

ولعلّنا نلمح من هذا أن بارمنيدس يتحدث عن وجود غير هذا الوجود الملموس الذي نعيش فيه، وجود متجانس لا ينقسم، لا يتحرك، لا بداية له ولا نهاية، ولعلّ بارمنيدس نفسه قد أحسّ بأن هذه الصفات لا تكفي لكي نعرف أن الوجود الذي يتحدث عنه أسمى من ذلك الوجود المحسوس، فأضاف إلى ما سبق: «إنه لا يتحرك من جهة حدوده القوية الأسر، بلا بداية ولا نهاية، لأن الكون والفساد قد أبعدا، إذْ أبعدهما اليقين الصادق. إنه الوجود ذاته يظل في

---

(٥٠) أحمد فؤاد الأهواني، نفس المرجع السابق، ص ١٤٢.
(٥١) كولنجوود، نفس المرجع السابق، ص ٨١.
(٥٢) بارمنيدس، نفس المرجع السابق، ص ١٣٢.

المكان نفسه، باقياً بنفسه، ثابتاً على الدوام، لأن الضرورة تمسكه داخل قيود النهاية التي تحيط به. فقد حكم القانون الإلهي ألّا يكون الوجود بغير نهاية، فهو لا يحتاج إلى شيء، أمّا إذا كان لا نهائياً (من جهة المكان) فإنه يحتاج إلى كل شيء»[٥٣].

ويربط بارمنيدس هنا بين اليقين الصادق ومعرفة الوجود حيث لا يحلّ عليه في ظل هذا اليقين أي كون أو فساد، ويبين أيضاً قدرة الوجود نفسه على أن يظلّ في المكان نفسه، باقياً بنفسه، ثابتاً على الدوام، وكأنه هنا يتحدث عن «إله» قادر يملك كل شيء ويستطيع أن يضع نفسه في أي صورة يشاء، ولكن بارمنيدس لا يفتأ يضع فوق هذا الوجود قوة أعلى منه، هي الضرورة وكأنه يعود بنا إلى الفكر اليوناني السابق لدى هوميروس وهزيود، إلاّ أنه قد ربط بين هذه الضرورة وبين القانون الإلهي. فهذه الضرورة من قبيل القانون الإلهي الذي حكم بأن لهذا الوجود هذه الصفات. وإنْ صحّ هذا فإن بارمنيدس يتأرجح بين الربط بين الوجود والإله متأثراً في هذا باكسينوفان وبين القول بقوة أعلى من الوجود هي التي تهبه هذه الصفات فهي «الإله».

والحق أنه يحتمل التفسيرين، فهو يلحق حديثه السابق بفقرة اختلف حولها الشرّاح إذْ يقول:

«وحيث كان له (أي للوجود) حد بعيد فهو كامل من جميع الجهات، مثل كتلة الكرة المستديرة المتساوية الأبعاد من المركز، لأنها ليست أكبر أو أصغر في هذا الاتجاه أو ذاك، ولا يعوقها شيء عن بلوغ النقط المتساوية عن المركز، وليس الوجود أكثر أو أقل وجوداً في مكان دون آخر، بل هو كل لا انفصال فيه. ولّما كان الوجود متساوياً من جميع الجهات فإنه يبلغ الحدود بشكل متجانس»[٥٤].

وهنا يشبه بارمنيدس الوجود بالكرة المستديرة المتساوية الأبعاد من المركز ولا ينبغي أن يُفهَم، كما فهم البعض خطأً، أن هذا دليل على مادية بارمنيدس لتشبيهه الوجود بالكرة والكرة شيء مادي، بل إنه بهذا التشبيه يعلي أكثر من شأن هذا الوجود. فليس للموجود في عالم الحق الذي يتحدث عنه بارمنيدس هنا إلاّ صفة ايجابية واحدة هي الوجود، أمّا بقية الصفات فكانت سلبية، «لا» يتحرك، «لا» ينقسم، «لا» بداية له، «لا» نهاية، «لا» يكون، و«لا» يفسد، وهكذا، فإذا كان

---

(٥٣) نفسه، ص ١٣٢.

(٥٤) بارمنيدس، نفس المرجع السابق، ص ١٣٣.

قد أطلق عليه أنه كرة فذلك لأن الكرة لا بداية لها ولا نهاية، وهي أكمل الأشكال الهندسية، فضلاً عن أنه يصف الوجود الحقيقي بالكروية على سبيل التشبيه والمثال لا على سبيل الحقيقة(٥٥)

ولعلّه قد وضح لنا الآن بما لا يدع مجالاً للشك، أن الوجود الحقيقي لدى بارمنيدس يختلف عن الوجود المحسوس، فهو يتحدث إذنْ عن نوعين من الوجود، الوجود الحقيقي الذي وصفه بصفات هي إلى الإله أقرب فهو واحد وكامل ولا بداية له ولا نهاية ولا يكون ولا يفسد، وهو وحده الموجود الحقيقي. وأعتقد أن هذه الصفات السلبية أقرب إلى الصفات التي وصف بها سابقه اكسينوفان الإله لديه، وأكثر قرباً من بعض الصفات التي يوصف بها الله في المسيحية والاسلام، وإنْ كان هو يطلقها على الوجود ولم يطرأ في ذهنه أن يقرر أن هذا الوجود هو الإله أو هو الوجود الإلهي. هذا على الرغم من أنه قد فضّل أن تكون قصيدته من وحي الإله، وينبغي أن يعطينا هذا مغزى خاصاً لقصيدة بارمنيدس، فنحن نجد لديه كائناً إلهياً يكشف له عن الحقيقة التي لا يستطيع هو بمفرده كبشرٍ أن يكتشفها. وهكذا كان لتلك الآلهة ــ من حيث المبدأ ــ نفس الوظيفة التي كانت لربّات الفنون عند هوميروس وهزيود، وهي تُسمَّى عند بارمنيدس Dike (العدالة)، ولها مسكن خاص عند البوابة التي ينفذ عبرها الليل إلى النهار. والليل هو الظن الخاطىء، والنهار هو الحقيقة، ذلك في المقام الأول. ولكننا يجب أيضاً أن نتذكر تبدل الليل والنهار على مستوى الكون، وهو الصورة الأولية لكل تصور للنظام. هذا التبدل يتم في حدود ثابتة، ومخالفته ظلم بأدق المعاني وقد كان هذا أيضاً هو تصور الكسيمندر وهيراقليطس ولكن بارمنيدس يضيف كائناً إلهياً من الواضح أن مهمته هي السهر على حفظ النظام(٥٦).

وفي هذا يقول بارمنيدس: «لقد امتلأت الحلقات الأضيق بالنار غير الممتزجة وما يليها من حلقات بالليل ويندفع من بينها أجزاء من اللهب (أي النار). وفي وسطها توجد الآلهة التي تدبّر جميع الأشياء، ذلك لأنها أصل كل نسل وتناسل، فهي التي تسوق الأنثى للائتلاف مع الذكر، وتدفع الذكر إلى الصلة بالأنثى»(٥٧).

---

(٥٥) أحمد فؤاد الأهواني، نفس المرجع السابق، ص ١٤٣.
(٥٦) أولف جيجن، نفس المرجع السابق، ص ٣٠٨.
(٥٧) بارمنيدس، نفس المرجع السابق، ص ١٣٤.

وفي داخل عالم الظن، لدى بارمنيدس، هناك آلهة أخرى. فهناك أولاً الوهية تحكم الكون والفضاء بصفة خاصة ومن الطبيعي أن يكون حكامها من منطقة القمر، حيث أن هذا النجم يشارك في ثبات الكائنات السماوية وأيضاً في تغير الأشياء الأرضية. وأخيراً فإنه يخرج من هذه الألوهية كل القوى الإلهية في مجموعها.

وهنا يستعير بارمنيدس واعياً أسلوب الحديث عن أنساب الآلهة عند هزيود. بحيث يكون واجباً علينا أن نقول: إن تلك الآلهة في رأي بارمنيدس هي آلهة لا وجود لها إلا في الظن تماماً كحال الكون الذي تدور فيه.

ولعلّ تلك التفرقة بين آلهة عالم الظن، والآلهة التي تدبّر جميع الأشياء، وما سبقها من صفات للوجود ألبسته ثوباً إلهياً على الرغم من عدم تصريح بارمنيدس بذلك[٥٨]، تدعونا إلى التساؤل عن السر وراء عدم هذا التصريح؟ ولعلّ ذلك يكون راجعاً إلى أن بارمنيدس كان يهتم بوصف هذا الوجود الحقيقي وصفاً أقرب إلى المنطق، وهذا ما حدا بـ رسل إلى أن يعدّ بارمنيدس من مؤسسي التصوف المنطقي، الذي تخلل بعد ذلك كل فكر أفلاطون. وهذه الصورة من التصوف قد أضحت سمة من سمات التصوف الغربي من أيام بارمنيدس حتى هيجل[٥٩].

ولقد أوضح رسل رأيه هذا في بارمنيدس من خلال تحديده لخصائص معينة، ميّزت التصوف طوال العصور، تنطبق على بارمنيدس. وأول هذه الخصائص، الاعتقاد في الحدْس (الكشف) insight في مقابل المعرفة الاستدلالية التحليلية. وثانيها، اعتقاد الصوفية في الوحدة Unity ورفضهم السماح بأي قسمة أو تضاد في أي مكان. وهذا المبدأ موجود لدى هيراقليطس في قوله «الصحة والمرض واحد» وأيضاً «الطريق الأعلى والطريق الأسفل، طريق واحد» ولدى بارمنيدس في قوله «إن الحقيقة واحدة لا تنقسم وهي تأتينا من الاتجاه نحو الوحدة»، وهي أيضاً لدى أفلاطون في نظريته عن المُثل، ولكنها تظهر لديه أكثر في أولية مثال الخير. وثالث هذه الخصائص موجود تقريباً لدى كل الصوفية الميتافيزيقيين وهو انكارهم لحقيقة الزمان، وهذا نتيجة لانكار المبدأ لدى بارمنيدس من اليونانيين ولدى سبينوزا

---

(٥٨) انظر: أولف جيجن، نفس المرجع السابق، ص ص ٣٠٨ - ٣٠٦.

(٥٩) Russell (B.), Mysticism and logic, London, Union Books, 1947, P. 13.

وهيجل من المحدثين. أمّا آخر هذه المبادىء لدى المتصوفة، فهو اعتقادهم بأن الشر مجرد مظهر(٦٠).

وإذا انتقلنا إلى تلاميذ بارمنيدس، نجد أن أشهرهم كان زينون (٤٩٠ ـ ٤٣٠ق. م) الذي كان له فضل تأييد ما وصل إليه استاذه بحجج منطقية كثيرة حيّرت خصومه وأوقعتهم في التناقض. ومليسوس (٤٤٠ ـ ؟ق. م) الذي كان أكثر شهرة في العالم القديم من زينون(٦١). وقد تكون شهرته هذه راجعة إلى أنه رغم تأييده لبارمنيدس في أن الموجود واحد وهو وحده الموجود، فقد خالفه في أن جعل الوجود لا متناهياً وكان بارمنيدس قد ذهب إلى أنه متناه(٦٢). وقد واصل مليسوس الدفاع عن مذهب أستاذه ولكن لا ضد الفيثاغورية كما فعل زسون، بل ضد مواطنيه الايونيين وبالذات، عن القضية القائلة بأن الوجود واحد متجانس ثابت، فقال: «ما كان موجوداً فهو موجود منذ الأزل وسيوجد إلى الأبد، لأنه إذا ظهر إلى الوجود فيجب أن يكون لا شيء قبل وجوده. فإذا كان لا شيء، فلن ينشأ شيء من لا شيء.. ولّما كان الوجود لم يتكوّن، بل هو موجود دائم أزلي فليس له بدء ولا نهاية، فهو بغير نهاية. فلو أن الوجود لم يكن ثمّ كان، لكان له بدء ونهاية. ولكنه إذا لم يكن له أول ولا آخر، وكان منذ الأزل وإلى الأبد فليس له بدء ولا نهاية، إذْ من المستحيل أن يكون شيء ما دائمًا بغير أن يكون موجود.. وأيضاً كما أن الموجود موجود على الدوام، فلا بدّ أن يكون على الدوام لا نهائياً في العظم(٦٣)» .

فمليسوس هنا إلى جانب محاولته البرهنة على قدم الوجود، يبرهن على أن الوجود ساكن من حيث أنه لا يوجد مكان خارجه يتحرّك إليه، وهو ثابت لأنه إذا تغير فقد باين نفسه ولم يعد واحداً. وإذنْ فالوجود واحد لا متناهٍ ساكن ثابت(٦٤).

والحق أنه ليس في هذه الأقوال جديد، سوى اضافته أن الوجود لا متناهٍ،

---

(٦٠) Russel (B.), OP. Cit., PP. 14 - 15.

(٦١) أحمد فؤاد الأهواني، نفس المرجع السابق، ص ١٥٨.

(٦٢) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص ٣٣.

(٦٣) مليسوس، في الطبيعة أو في الوجود، الترجمة العربية لأحمد فؤاد الأهواني، نفس المرجع السابق، ص ص ١٥٥ ـ ١٥٦.

(٦٤) يوسف كرم، نفس المرجع، ص ٣٣.

فقد اعتقد مليسوس أن المطلق من حيث الزمان أي القديم، مطلق كذلك من حيث المكان أي لا متناهٍ فعاد إلى رأي الأيونيين. ولكنه لم يبرهن على صحة الانتقال من المعنى الأول إلى الثاني، وأخذ لفظ المبدأ على وجهين فغلط أو غالط، إذْ أن ما ليس بحادث وليس له مبدأ زماني قد يكون له مبدأ من حيث المقدار أي حد في المكان. كذلك نراه يخرج من اللاتناهي إلى الكون مع أنه يمكن تصور الوجود اللامتناهي يتحرّك في مكانه[٦٥].

ورغم أن هذه قد تكون ردّة لدى اخر ممثلي المدرسة الايلية، فإن هذا لا يقلل من شأن ما وصل إليه زعماء هذه المدرسة من آراء. فالحق أنه إذا كانت الفلسفة الطبيعية التي تناولناها في الفصل السابق قد انتهت في نظرية ديمقريطس إلى تجريد الحقيقة من كل معالم الحياة والروح والآلهة، فإن الفلسفة الايلية لدى اكسينوفان وبارمنيدس قد انتهت إلى النتائج ذاتها في الإله أو الوجود، فجرّدته من الحركة والحياة. فالأولى قد تناولت المادة بمثل ما تناولت به الثانية الإله[٦٦].

ولذا فقد عُدّت الايلية ــ كما أشرنا ــ خير ممهدٍ للفلسفات الإلهية الكبرى في اليونان والتي تبدأ بأفلاطون وتنتهي بأفلوطين. ولعلّ ذلك هو السر وراء ما ستجده من التبجيل والاحترام الذي يكنه أفلاطون لبارمنيدس، فهو قد عدّه أستاذه ومعلمه ومن هذه الناحية فإنه يُعدّ أحد أسلاف أفلاطون الذين أثّروا فيه تأثيراً عظيماً[٦٧].

---

(٦٥) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص ٣٣ ـ ٣٤.

(٦٦) كريم متى، نفس المرجع السابق، ص ١٠١.

(٦٧) . Popper (K.), The Open Society and its enemies, Vol. I., P. 23.

الفصل الرابع

الألوهية عند السفسطائيين وسقراط

قبل الحديث عن مفهوم سقراط للألوهية، ورؤيته لها ، نرى من الضروري أن نعرف موقف السفسطائيين من الألوهية، والحق أنهم جميعاً على اختلاف مناهجهم واهتماماتهم لا يؤمنون بالآلهة ويتشككون في وجودها ، وإذا رأوا ضرورة في الحديث عنها ، فلا يكون هذا إلّا لابراز فهم الآخرين للألوهية لا فهمهم هم . ومن هنا كان غموض موقفهم من الآلهة الذي كان مدعاة لأن يهمل الكثير من الباحثين الحديث عنه . ولنتوقف عند موقف اثنين من هؤلاء السفسطائيين هما بروتاجوراس Protagoras (٤٨٠ ـ ٤١٠ ق.م) أشهر السفسطائيين وأهمهم وزعيمهم ، وبروديقوس Prodikos آخرهم وكان من أفضلهم سيرة ، وقد صوّره أفلاطون في محاوراته في صورة حسنة وذلك يرجع الى أنه كان معلم سقراط الذي يعترف بهذه التلمذة في محاورة « بروتاجوراس »[١] . وإذا تساءلنا الآن عن موقف بروتاجوراس من الألوهية ، وجدنا ان من تعاليمه ان العدل والضمير هبات من الآلهة وهما مشاع لكل الناس[٢] . وهذا يعطينا دلالة على ايمانه بالآلهة ، ولكننا نجد أن من أشهر أقواله عن الآلهة ما ضمنه مقدمة كتابه عن « الآلهة » أنه عندما نأتي الى الآلهة ، فإني لا أستطيع معرفة هل هي موجودة أم لا ؟ أو حتى ماذا يشبه الآلهة في شكلهم ، وهناك أسباب عديدة تقف في طريق هذه المعرفة منها غموض المشكلة وقصر حياة الانسان[٣] .

---

(١) أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، ص ٣٠٤.

(٢) Windleband, OP. Cit, P. 122

(٣) Jaeger (W.) Theology of Early Greek philosophers, P. 189.

وانظر أيضاً: أميرة مطر نفس المرجع السابق، ص ١٢٢.

ولعلّ من الواضح هنا أن في هذه العبارة اشارة إلى المشكلتين الرئيسيتين اللتان شغلتا الفلاسفة السابقين على سقراط عموماً في نظرتهم إلى الآلهة، وهما مشكلة وجود هذه الآلهة وشكل هذه الآلهة [٤]. والحق أن هناك تناقضاً آخر في هذا الرأي لبروتاجوراس فهو لم يربط معرفة الآلهة بالانسان كما قال في نظريته في المعرفة إن الانسان مقياس الأشياء جميعاً، إذْ كان عليه هنا تقرير موقف مشابه، وهذا لم يحدث فهو لم يقلْ إن الآلهة «موجودون بالاضافة إلى مَنْ يؤمن بهم وغير موجودين بالاضافة إلى مَنْ ينكرهم».

ولعلّ هذا ما قد حدا بأفلاطون أن يردّ على بروتاجوراس في «القوانين» حينما أعلن «أن الإله ــ وليس الانسان ــ هو مقياس الأشياء جميعاً بحس أعلى من أي حس انساني» [٥]. وقد كان الخلاف الرئيسي بين بروتاجوراس وأفلاطون أن الأخير كان ثنائياً في كل من نظرياته المعرفية epistemological والانطولوجية Ontological بينما كان بروتاجوراس واحدياً Monist في كلا الجانبين[٦] لأنه لم ير إلاّ الحس وسيلة للمعرفة ولم يعترف إلاّ بوجود المادة. أمّا بالنسبة لـ بروديقوس الذي كان من السفسطائيين أتباع الطبيعة، فقد أقرّ بوجود الآلهة، ولكنه عاد بنا إلى رأي الطبيعيين الأوائل [٧]، فقد بحث عن الأصل في نشأة فكرة الألوهية عند الانسان وصلة ذلك بالمجتمع، وكيف عرف العقل البشري وجود الآلهة [٨]، وانتهى ــ كما يخبرنا بذلك سكستوس امبريقوس ــ إلى أن الشمس، القمر، الأنهار، الينابيع، بالاضافة إلى كل الأشياء النافعة للصحة والمفيدة للناس، كان يُنظَر إليها كآلهة في العصور القديمة، فكما عبد المصريون القدماء النيل وعدّوه إلهاً، فقد سمى القدماء الخبز بالإله ديميتر Demeter والخمر ديونيسيوس Dionysus والماء بوزايدون Poseidon والنار هيفايستوس Hephaestus وهكذا كان يُنظَر إلى كل شيء مفيد للانسان، وفي فقرة أخرى يضمِّن سكتوس المروج والبحيرات في نفس هذه المجموعة [٩]. ثمّ إن سائر العبادات

---

(٤) Jaeger (W.) Ibid, P. 189.

(٥) Copleston (F.), Op. Cit, P. 244.

(٦) Yolton (Jhon W.), Metaphysical, Anlysis, London; George Allen and Unwin Lt D., 1968 84.

(٧) أميرة حلمي مطر، المرجع السابق، ص ١٣٣.

(٨) أحمد فؤاد الأهواني، المرجع السابق، ص ٣٠٧.

(٩) وأيضاً أحمد الأهواني، نفس المرجع، ص ٣٠٧، وأميرة مطر، نفس المرجع، ص ١٣٣.

والأسرار تتصل بالزراعة وما فيها من منافع، ولهذا فقد نشأت الألوهية في نظر بروديقوس عند استقرار الانسان في الأرض وتعلمه الزراعة[10] وهذا يوضح لنا أن بروديقوس قد رأى أن هناك ربطاً بين الألوهية والنفع بشكل عام، إلّا أنه لم يفصح عن رأيه هو في هذا الموضوع.

وعلى أية حال فقد وجّه سقراط وافلاطون انتقاداتهما العنيفة إلى كل معتقدات السفسطائيين وآرائهم ومنها رأيهم حول الآلهة، وهذا ما يعدّ الفضل الذي قدّمه هؤلاء السفسطائيون للفلسفة، إذ أنهم قدّموا آراء جريئة حطمت ما كان قائماً من معتقدات سائدة حاول بعد ذلك سقراط وافلاطون أن يعيدا هذه المعتقدات لكن ليس على ذلك النحو الأسطوري أو الخرافي، بل على أساس عقلي مبرهن عليه مستفيدين في ذلك مما قدمه من قبل انكساجوراس وفيثاغورس واكسينوفان وبارمنيدس.

فقد أخذ سقراط (٤٦٩ ـ ٣٣٩ ق. م) Socrates، الحكمة كما يقول الشهرزوري ـ عن فيثاغورس، واقتصر من أصنافها على المعالم الإلهية، وأعرض عن ملاذ الدنيا، وأظهر الخلاف مع اليونانيين في الدين مقابلِ رؤساء ذوي الشرك بالحجج والأدلّة[11]. ويضيف الشهرستاني أن سقراط هو الفيلسوف الذي استولت فكرة الألوهية على تفكيره، فقضى حياته واقفاً يطرق بعقله الباب الذي يؤدّي إلى الله فلم يُفتح له ـ ولم ير مما وراءه شيئاً، ولكنه أدرك أن وراء هذا الباب كل شيء. . . وراءه الحق المطلق الذي يفسّر الوجود بنوره دون أن ترى العين مصدر هذا النور[12].

ومن الضروري قبل الاستطراد في الحديث عن سقراط الذي أجمع المؤرخون والفلاسفة المسيحيون والمسلمون على وصفه وفهمه على هذه الصورة المرتبطة بالتأليه والمفرطة في تقديس الألوهية، أن نتساءل عن المصدر الذي نعتمد عليه في نقل آراء سقراط في الألوهية رغم أنه لم يكتب شيئاً، وإلى أي مدى يصدق ما قيل لدى أولئك الفلاسفة في العصور الوسطى عن سقراط ، فلا شك أن سقراط كان شخصية فلسفية أثّر بسلوكه وآرائه في كل مَنْ تلاه من الفلاسفة المؤمنين، ولا يساورنا ـ كما

---

(١٠) أحمد الأهواني، نفس المرجع، ص ٣٠٨.

(١١) الشهرزوري، نفس المرجع السابق، ص ١٠٢.

(١٢) الشهرستاني، الملل والنحل، الجزء الأول مطبعة حجازي، ١٩٤٨ م ص ٢٩٥. نقلاً عن عبد الكريم الخطيب، الله ذاتاً وموضوعاً، دار الفكر العربي ط ٢، ١٩٧١م، ص ٣٣٦.

ساور البعض الشك في حقيقة شخصية سقراط ، كفيلسوف عاش وعلّم، لكن يساورنا الشك فقط فيما جرى نسبته من آراء إلى سقراط، بعضها قد يكون لأفلاطون. وما نُسب لأفلاطون من آراء قد تكون لسقراط. وهذا ما يدعونا للتساؤل عن المصدر الذي يعطينا سقراط الحقيقي. وقد درج المؤرخون على ذكر ثلاثة من هذه المصادر أولها، أرستوفان في مسرحية «السحب» وثانيها أكسينوفان في مذكراته، وثالث هذه المصادر محاورات أفلاطون(١٣). وإذا كان البعض قد اقتصروا على هذه الروايات. فإننا نضيف أيضاً إلى ذلك رواية أرسطو التي تحسم الأمر إلى حد كبير(١٤)، إذا ما حدث هناك تعارض بين ما تذكره هذه الروايات الثلاث. إلاّ أن أهم هذه المصادر وأصدقها ، وعليها اعتمد الكثير من مؤرخي الفلسفة السقراطية، هي محاورات أفلاطون التي تقدّم وصفاً منسقاً عن الحياة التي عاشها سقراط وعن سلوكه(١٥). يُضاف إلى هذا أن اتباع أسلوب الحوار نفسه كان تعبيراً عن نزعة فلسفية تعود بأصلها إلى المحادثات السقراطية التي كانت تبحث عن المعرفة كما يشير إلى ذلك تيلور(١٦) . وإذا وافقنا على هذا الرأي ، فإننا سنعول على رواية أفلاطون في فهم سقراط واستخراج آرائه من المحاورات ، ولكن يبرز هنا سؤال وهو على أي المحاورات سنعتمد ؟ !!

ورغم اختلاف الباحثين حول ترتيب المحاورات الأفلاطونية وحول المحاورات التي تعبّر عن آراء سقراط فيها ، فإننا نرى أن المنهج الذي مزج بين لويس كامبل وهرمن ولوتسلافسكي الأسلوبي الذي يحاول ترتيب المحاورات من خلال اقتراب خصائصها الأسلوبية أو بعدها عن محاورة « القوانين » ومنهج تيشملر الذي يراعي الاشارة إلى الحوادث التاريخية في المحاورات ، وهو الذي يقسم المحاورات الأفلاطونية إلى محاورات الشباب، ومحاورات الرجولة، ومحاورات الشيخوخة(١٧)،

---

(١٣) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص ٥٠، وبرتراندرسل، نفس المرجع السابق، ص ١٥٣ وايضاً أميرة مطر، نفس المرجع السابق، ص ١٣٩.

(١٤) أميرة مطر، نفس المرجع، ص ١٤٠.

(١٥) Burnet (J.), Greek Philosophry from Thles to plato, London, Macmilan and Co. ltd. 1961. PP. 127 - 128.

(١٦) Taylor (A. E.). The mind of plato, Ann Arbor Paperbacks, Mychigan, 1960, P. 30.
وانظر أيضاً د. عبد الرحمن بدوي، أفلاطون، ص ص ٨٣ - ٨٤.

(١٧) عبد الرحمن بدوي، أفلاطون، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٣ م ص ص ٩٤ - ٩٥

ويهمنا هنا محاورات الشباب لأنها في نظر أصحاب هذا الترتيب هي المعبرة عن آراء فكر سقراط، فهي المحاورات التي حاول فيها أفلاطون أن يدافع عن سقراط وأن يسجّل ذكراه. وهذا ظاهر في محاورة «الدفاع» و«أقريطون» و«أوطيفرون» كما ينتسب إلى هذا الدور المحاورات التي يظهر فيها أثر سقراط واضحاً وأثر المنهج السقراطي وهو المنهج الذي أراد سقراط أن يحدد بواسطته مفهوم المعاني الشائعة ومنها محاورة «خارميدس» وهي خاصة بتعريف الحكمة العملية، ومحاورة «لاخيس» وهي خاصة بتعريف الشجاعة ومحاورة «ليزيس» وهي خاصة بتعريف الصداقة ثمّ الكتاب الأول من «الجمهورية» ، وقد كان فيما يظن من قصد أفلاطون أن يجعل من هذا الكتاب محاورة مستقلة بعنوان «تراسيماخوس» وينتهي هذا الدور بمحاورة «جورجياس» كما ينتهي بانتهاء رحلة أفلاطون إلى سيراقوسه[١٨].

ومَنْ ينظر في تلك المحاورات الأفلاطونية، يلمح شخصية سقراط واضحة فهناك شيئان يمكن أن ننسبهما إلى سقراط حسب تعبير أرسطو هما الاستدلال الاستقرائي، والتعريف الكلي[١٩]. ومن قبيل التعريفات الكلية التي كان سقراط يشغل نفسه بها تعريف الشجاعة الذي ورد في محاورة «لاخيس» التي يتضح منها جهل القواد بالشجاعة الحقيقية، إنهم لا يفهمون ــ مع أن سقراط طالما شرح لهم ذلك ــ أن الشجاعة صفة أخلاقية وأنها تفترض لتكون واعية ــ العلم، أي العلم بالخطر الحقيقي، بما «ينبغي» أن نخافه أكثر من أي شيء أي العلم بسلم القيم، العلم بالخير الذي يسمو على الحياة، الخير الذي نقبل من أجله الموت، إنهم لا يرون أن الشجاعة الحقيقية ــ عبر التهور المادي الساذج ــ تقتضي العلم بالخير في حد ذاته، وبالتالي تقتضي الفلسفة[٢٠]. وهنا يربط سقراط بين الشجاعة وبين الفلسفة لأنها تعلمنا الخير في حد ذاته، وتعلمنا أنه ما يسمو على الحياة، وقد كان هدف أغلب تلك المحاورات نفي مثل تلك التصورات الشائعة ومحاولة البحث عن التصور الحقيقي والوصول إلى العلم الحقيقي بهذه التصورات. ولعلّ محاورة «أوطيفرون» من أوضح ما يمثل هذا، ففيها يتحدى سقراط التصورات الشائعة عن التقوى، وحماسة الذين

---

(١٨) نفس المرجع، ص ٩٥ ـ ٩٦.

(١٩) Aristotle, Metaphysics, M. 1078. P. 17 - 32.

نقلاً عن د. أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان، ص ١٤٥.

(٢٠) الكسندر كواريه، مدخل لقراءة أفلاطون، ترجمة عبد المجيد أبو النجا، مراجعة د. أحمد فؤاد الأهواني، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٦ ص١٠٨.

يقدمون تفسيراً متشدداً للسلطة المتعلقة بالكتاب المقدس، واعتراضاته الأخلاقية والمنطقية على الأصول المربكة والشائنة للعبادات السامية، وقد استهدفت المحاورة الوصول إلى تعريف أصدق للتقوى، فهو لم يكن صوفياً، لأن المظاهر الدينية لديه تُعدّ فرعاً للأخلاق.

فالسلوك الواعي الصحيح في الأمور الدينية، يجعله سقراط معتمداً على التفسير العقلي لماهية التقوى[٢١] . فمشكلة محاورة « أوطيفرون » هي تحديد المعنى الحقيقي للتقوى Piety أو كما نقول عنها الآن أحياناً ــ على حد تعبير تيلور ــ الدين Religion بأنها ذلك الجانب من السلوك الصحيح فيما يتعلق بواجب الانسان نحو الإله، وكالعادة لم تصل المحاورة إلى نتيجة نهائية صريحة، ولكن الأهمية تكمن في المقارنة بين تصورين مختلفين لما يجب أن يكون عليه الدين، لولا نشأة صعوبة مفاجئة هي، هل الدين هو «فن التبادل التجاري بين الانسان والآلهة» أو «فن الأخذ من الآلهة ثمّ اعطائهم[٢٢]»، ويعبّر أفلاطون عن هذه الصعوبة في المحاورة على هذا النحو:

«سقراط :والتضحية أليست تقديم شيء كهبة إلى الآلهة ، والدعاء طلب شيء منهم؟

أوطيفرون: تماماً، تماما.

سقراط: وهكذا فإن التقوى بحسب هذا التعريف ستكون علم الطلب من الآلهة والعطاء المقدم إليهم.

أوطيفرون: لقد أبدعت يا سقراط في فهم ما قلت

سقراط: ذلك أنني متعطش إلى علمك يا صديقي، وأنتبه إليه بكل عقلي ، وهكذا لا أترك شيئاً مما تقول يضيع، والآن قل لي أي شيء هي تلك الخدمة التي تُقدَّم إلى الآلهة، إنها كما تقول تنحصر في الطلب منهم وفي إعطائهم.

أوطيفرون: نعم

سقراط: ولكن أليس أصوب ما نطلبه هو ما نحن بحاجة إليه منهم فنطلبه منهم.

---

(٢١) The Encyclopedia of philosophy, Paul Edwards, Editorinchief, vol 7, 8 vol. 7, Macmillon publishing co. In and The Free Press, New York, 1967 -, P. 482.

(٢٢) Taylor (A. E.), Plato, The man and his work, Meridian Books, New York, 1957, P. 147.

أوطيفرون: وهل هناك غير ذلك لنطلبه منهم؟

سقراط: ومن جهة أخرى، فإن أصوب ما نعطيه اليس ما يحدث أن يكونوا بحاجة إليه منا، فنهديه إليهم جزاء ما أعطوا، ذلك انه لن يكون دليلاً على المهارة والمعرفة أن يقدم المرء هدية لا يكون الأخر بحاجة إليها.

أوطيفرون: أنت تقول حقا.

سقراط: وهكذا يا أوطيفرون، فإن التقوى ستكون نوعاً من فن التبادل التجاري بين الآلهة والبشر.

أوطيفرون: سمه تبادلا تجارياً إنْ كانت تحلو لك هذه التسمية [٢٣].

ورغم هذه الصعوبة المتعلقة بالاختلاف حول تعريف الدين أو التقوى، إلاّ أن هذا النص يوضح لنا أن سقراط يؤمن بضرورة الدين ويحاول تفسير العلاقة بين الانسان والإله. ولكن بحث سقراط حول تلك العلاقة، يجيز لنا أن نسأل، هل كان سقراط يؤمن بالآلهة؟ يجيب سقراط على هذا التساؤل في محاورة «الدفاع» حينها يدافع عن هذا الايمان ويثبته فهو يروي دفاعه أمام محكمة أثينا رداً على متهميه بالالحاد أنه قد حدث ان سأل أحد مريديه كاهنة دلفي الناطقة بوحي أبولون إنْ كان هناك رجل أحكم من سقراط. فكان الجواب بالسلب، فعجب له سقراط، ولم يكن يرى في نفسه شيئاً من الحكمة. وأراد أن يستبين غرض الإله، فطفق يمتحن الشعراء والخطباء والفنانين والسياسيين ليتحقق إنْ كان أحكم منهم، ويكشف عن ماهية حكمته فكان يسألهم في حلقات واسعة تضم أشتات الناس فيما حذقوه من فن، فلا يلبث أن يتبين وأن يبين لهم أنهم لا يعلمون شيئاً، وأنهم إنما يصدرون عن مجرد ظن، أو عن إلهام إلهي، وكلاهما مبين للعلم. وخرج من هذا الامتحان الطويل بأن مراد الإله هو أن حكمته قائمة على علمه بجهله، بينما غيره جاهل يدّعي العلم. فمضى في مهمته يبذل الحكمة بلا ثمن وهو يعتقد أنه يحمل في عنقه أمانة سماوية، وأن الإله قد أقامه مؤدباً عموميا مجانياً يرتضي الفقر ويرغب عن متاع الدنيا ليؤدّي هذه الرسالة[٢٤]. فسقراط يؤمن بالآلهة. ولو

---

(٢٣) أفلاطون، «أوطيفرون» (١٤ هـ ـ هـ)، الترجمة العربية لعزت قرني، محاكمة سقراط، القاهرة، دارالنهضة العربية، ١٩٧٣ م، ص ٦٤.

(٢٤) يوسف كرم، المرجع السابق، ص ٥١، وانظر أيضاً الترجمة العربية للمحاورة في =

لم يكن مؤمنا بالآلهة، ما أذعن إلى أوامر الآلهة وما حمل تلك الرسالة التي اعتبرها رسالة سماوية.

ويقول سقراط أيضاً في نهاية خطبته الأولى في تلك المحاورة بصدد رفضه استخدام التباكي لاستعطاف القضاة: «وواضح أنني إنْ نجحت في اقناعكم واجبرتكم توسلاتي على الاخلال بقسمكم أمام الآلهة أن تحكموا بالعدل، لكنت بهذا أعلمكم عدم الاعتقاد في وجود الآلهة. وما أبعد هذا عني! لأني أعتقد فيهم أكثر من أي واحد من مُتَّهِميَّ وأضع نفسي بين أيديكم وبين يدي الإله للفصل فيما يجب أن يكون أفضل لي ولكم»[٢٥].

ورغم التصريح الأول الذي كان سبباً في تشديد العقوبة على سقراط، إلاّ أن العبارة الأخيرة تحتاج منا وقفة، فهي تستخدم كلمة «الاله» وليس «الآلهة». والحق أن معظم اشارات سقراط في هذه المحاورة هي إلى «الاله» بالمفرد، فالذي يأمره بالفحص وبإيضاح أن كلمة البشر لا تساوي شيئاً هو «الاله» والذي يطيعه سقراط هو «الإله» والذي لا يكذب هو «الاله». ويؤدّي استخدام صيغة المفرد هذه إلى التساؤل عن، إنْ كانت اشارات سقراط هي إلى «إله» بعينه. وفي هذه الحالة هل هو أبوللون أم هو إله آخر، أم هي «الألوهية» بوجه عام. والذي يمكن أن يُقال الآن على الأقل هو أن مفهوم سقراط عن الإله أو عن الألوهية كان لا شك مفهوماً جديداً، ويظهر هذا من ربط سقراط الإله بمفاهيمه عن الأخلاق وعن الحكمة وعن الفلسفة[٢٦]. وهذا ما قد بدا واضحاً لدى أفلاطون نفسه حين ربط هو الآخر «الألوهية» بمفهوم الخير الأخلاقي، فسقراط من هنا يُعدّ مؤسساً لمذهب الفلاسفة الإلهيين الذي جاراه فيه تلميذه أفلاطون حتى أنه عرّف الفلسفة بأنها التشبه بالإله بقدر الطاقة الانسانية أي التخلّق جهد الطاقة بالأخلاق التي يرتضيها الله[٢٧].

= «محاورات أفلاطون» لزكي نجيب محمود «محاورة الدفاع» وعزت قرني «محاكمة سقراط» ومحاورة «الدفاع» (٢٨ ب - ٥ ٤١ أ).

(٢٥) أفلاطون، «الدفاع»، (٣٠) الترجمة العربية لعزت قرني.

(٢٦) عزت قرني، تقديم ترجمة «الدفاع»، في «محاكمة سقراط» ص ١٠٨.

(٢٧) محي الدين عزوز، علاقة الدين بالفلسفة قبل الإسلام، مقال بمجلة الهداية التي تصدر بتونس من إدارة الشعائر الدينية بالوزارة الأولى، العدد الرابع، السنة الخامسة، مارس ١٩٧٨ م، ص ٨٠.

فسقراط يستمر في ايراد كلمة «الإله» مفردة في فقرات كثيرة من هذه المحاورة رابطاً اياه بالأخلاق التي يجب أن يطيعها ويحافظ عليها فيقول في بداية دفاعه: ـ

«فلنبدأ إذنْ ولأدافعن عن نفسي، أيها الأثينيون، محاولاً أن أنتزع من صدوركم الفِرْية التي حملتموها مدى أعوام طويلة. ولكَمْ أودّ أن تكون هذه هي النتيجة إنْ كان ذلك أنفع لكم ولي، وأن أكون بدفاعي قد فعلت لنفسي شيئاً مذكوراً. ولكن اعتقد أن هذا أمر صعب ولا يخفى عليَّ كم هو كذلك! وعلى أية حال فلتسر الأمور على النحو الذي يراه «الإله» حسناً، ولأطعِ القانون ولأقمْ بدفاعي»[٢٨].

وفي اطار شرحه كيف أنه يعاني من بعثه الإلهية هذه والتي فرضت عليه ليخلّص الناس من أوهامهم ويضعهم على الطريق الصحيح للمعرفة. ورغم خوفه من ايذائهم وحقدهم عليه، استمر في تحقيق تلك الغاية التي كلّفه بها الإله. يقول: «ولكنه يبدو لي رغم هذا انني يجب أن أجعل كلمة «الإله» هي العليا[٢٩]. ويقول أيضاً مبيناً أنه يطيع «الإله» أكثر من طاعته لقومه:

«إذا أنتم برّأتموني على هذه الشروط فاني مجيبكم بالتالي: إني أعزّكم أيها الأثينيون واحبكم، ولكني أطيع الإله أكثر مما أطيعكم، وطالما بقي في نفس وكنت قادراً على ذلك، فلن أتوقف عن التفلسف وعن حثكم، موضحاً في كل مناسبة لَمنْ ألقاه في طريقي منكم، ومتكلماً على الطريقة التي اعتدت عليها»[٣٠] وكأن سقراط قديس لا يخاف من أحد طالما أنه يطيع الله، واعتقد أن تلك الفقرة بالذات هي السر وراء قول بعض القساوسة أمثال أوغسطين «سقراط أيها القديس صَلِّ من أجْل خلاص أرواحنا».

وفي محاورة أقريطون أيضاً يعبر نفس التعبير وكأنه مؤمن يسلّم بالقضاء والقدر حينها يقول:

«فدعِ الأمر إذنْ يا أقريطون، وليكنْ سلوكنا بحسب هذا ما دام الإله يدل على هذا الطريق»[٣١]. والحق انه لا يجب ان نبالغ في أهمية استخدام سقراط للفظ

---

(٢٨) أفلاطون، الدفاع نفس الترجمة العربية، ص ١٢٠ (١٨ هـ ١٩أ).

(٢٩) نفس المرجع، ص ١٢٨ (٢١ هـ).

(٣٠) نفس المرجع، ص ١٤٨ (٢٩ م).

(٣١) أفلاطون، «أقريطون»، الترجمة العربية لعزت قرني في «محاكمة سقراط» ص ٢٠٤ (٥٤ هـ).

«الإله» مفرداً كما ورد فيما سبق من نصوص من « الدفاع » و «أقريطون» فهو يستعمل «الإله» أو «الآلهة» بغير اكتراث، فهو قد ذكر حاكم أعلى للكون على خلاف مع الآلهة الصغرى، وفي الوقت نفسه اعتقد بحق في الآلهة الشعبية المتعددة (واكسينوفون قد أكدّ هذا في دفاعه ضد الاتهامات التي وجهت لسقراط باهمال عبادتهم). إنه اعتقد فيهم كمظاهر مختلفة للروح العليا[٣٢]. ولا يقلل هذا من شأن ايمان سقراط، فهذا المذهب مذهب التعدد Politheism ليس أقل من مذهب التوحيد Monotheism في تصور الآله كفرد، ويظهر هذا في دفاع سقراط، حين يتساءل لو أن الاتهام يعني أنه « لا يعترف بالآلهة التي تقرّ بها الدولة !! فيجيبه ميليتوس بأنه يعتقد أنه كافر تماماً لا يعترف بأية آلهة على الاطلاق، وبخصوص هذا بالقول أن أعداءه وضعوه مع أنكساجوراس الذي كفر بأبولون بدعوته الشمس « حجر ملتهب أحمر » إلا أنه (سقراط) كما يقول، يعتقد في الآلهة، أو « الوكلاء الروحيين لهم » الجدد ام القدامى لا يهم فهو يعتقد في الموجودات الالهية بشكل عام »[٣٣].

واعتقاد سقراط بوجود الآلهة على هذا النحو أقرب إلى فكرة العناية عندنا، كما يقول سارتون ـ فتبعاً لتعاليم سقراط بشأن هذا أنه يجب علينا أن نهتم بأنفسنا ونشكر العناية الإلهية، فوعينا لذاتنا هو جوهر ذاتنا، والتقوى من الفضائل الأساسية، وأول شروطها النزوع نحو ما هو إلهي، وهكذا نجد عنده قدراً من الصوفية التي ليست من الصنف الهندي بل من صنف آخر يحكمه العقل والرويّة[٣٤]. Pronoia

أيد هذا ما جاء على لسان احد الدارسين لسقراط الذي جمع بعض الحقائق التي تبرهن على أن سقراط كان مبتدعاً لاتجاه روحي يميل إلى الصوفية إذ يقول: « من هذه الحقائق أن سقراط اعتقد في «الإله» وأن نظام الإله خير، فللكون ـ عقل مُدبِّر وخيِّر ـ وهذه النظرة كانت ضيقة جداً بين الاغريق قبله[٣٥]. فقد كان

---

(٣٢) Guthrie (W. K. C.), Socrates, Cambridge, At the University press, 1971, PP. 155 - 156.

وانظر أيضاً، كورايس، «سقراط الرجل الذي جرؤ على السؤال»، ترجمة محمود محمود، القاهرة مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٦، ص٣٢، الترجمة العربية لكتاب:

Cora Mason socrates «The Man dar ed to ask» copyright, 1953, by the Beacon press.

(٣٣) Hutchins (R. M.) Great Books of the Western world, Volum, 1, William Beuton, Publisher, chicago. London, 1952, 544 .

(٣٤) جورج سارتون، تاريخ العلم، الجزء الثاني، الترجمة العربية، الطبعة الثالثة، ١٩٧٨، ص٧٤.

(٣٥) Cheney (S.), Op. Cit, P. 100.

سقراط كما تضيف ـ كوراميس ـ على يقين من صدقة أن الآلهة طيبة ، تتطلّب الخير ممّن يعبدونها أكثر مما تتطلّب أي شيء آخر»(٣٦) .

وخلاصة القول ، إن سقراط قد اعتقد في «الإله» ذي العقل السامي، المسؤول عن نظام العالم، وفي نفس الوقت مبدع الانسان، وللانسان علاقة خاصة مع الإله ، فعقول البشر الخاصة تتحكم في أجسامهم كما أن الإله يتحكم في حركات العالم، رغم أنها أقل من عقل الإله، إلاّ أنها تعمل على نفس المبادىء(٣٧). فقد بلغ لاهوت سقراط قضية بسيطة إذنْ هي أن الكون الإلهي عبارة عن مجتمع من الموجودات البشرية السامية والموجودات الإلهية، ويحتمل أن يكون على رأسهم ، إله سامٍ ، كامل الخير، عادل (٣٨) .

وإذا كان سقراط لم يوضح تماماً نظريته في خلق العالم، إلاّ أنه كان يقول دائمًا بوجود علّة عاقلة تدخلت في تكوين المخلوقات ، كما كان يؤكد أن ما يحدث في الكون والحياة الانسانية إنما يحدث بتدبير ونظام وعناية إلهية، ويكفي على هذا برهاناً، يذكره عنه أكسينوفون في مذكراته من أنه أخذ يناقش «أريستوديموس» الذي لم يكن يعتقد في وجود الآلهة ولا يقدسها، إذْ دعاه إلى أن ينظر في المخلوقات الحية ذات الاحساس لكي يقنعه بأنها لا يمكن أن تكون وليدة المصادفة البحتة أو المادة وإنما يدل تركيبها على أنها من نتاج عقل مدبر منظم، ويكفي في نظر سقراط أن ننظر إلى الجسم البشري لكي نرى كيف نظمت اعضاؤه بطريقة تتيح لها القيام بوظائفها على خير وجه مما يثبت لنا أنها موضع عناية إلهية. ويضرب مثلاً لهذه العناية بالعين التي خلقت بحيث تحميها وكيف تفتح هذه الجفون عند الابصار ثم تغلق عند النوم وكيف خلقت الأهداب وكأنها ستر للعين لكي تمنع العرق من أن يسيل عليها من الرأس، كذلك فإن عناية الآلهة تمتد أيضاً لتكلأ حياة البشر ولذلك فإن عبادتها وتقديسها فريضة عليهم(٣٩) .

وليس هذا هو البرهان الوحيد لدى سقراط على وجود الآلهة بل أيضاً من النظر إلى القانون وحقيقته الثابتة وصل إلى أن القانون شيء مقدس له أصل الهي، إذْ لا بدّ

---

(٣٦) كوراميس، نفس المرجع السابق، ص ٣٢.

(٣٧) Ghuthrie, op. Cit, P. 156.

(٣٨) Long (Wilbur), Religion in the Idealistic Tradition an essay in: J. Clayton Feaver And William Harosz, Religion in philosophical and Cultural perspective, Affiliated East - West press PvT. LTD, New Delhi, P. 39.

(٣٩) أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، ص ص ١٥٣ ـ ١٥٤.

ان يكون صادراً عن قوة حكيمة عادلة شاملة تقوم بالحق وتحرك الكون بأصول أزلية أبدية ثابتة ليست عُرضَة للتغير والتبديل ولا تختلف باختلاف الزمان والمكان، والدليل على وجود هذه القوة إنما هو وجود الانسان وعقل الانسان الذي ينعكس فيه العقل الإلهي والحكمة الإلهية . فللكون صانع حكيم وعقل مدبِّر لا يفعل جزافاً ولا يحكم بالهوى، بل كل شيء عنده بمقدار. لذلك كان سقراط يعارض كل آلية في تفسير الأشياء، ويؤكّد أن الكون خاضع في وجوده وفي سيره لتدبير عقلي إلهي في ظل قانون العناية الإلهية وهو موجّه إلى غاية مرسومة تسير وفق خطة معقولة وكل ما فيه مرتب ترتيباً من شأنه أن يحقق العدل والخير والجمال ويخدم غايات الانسان العليا(٤٠). وهذه الغايات هي ما ترشدنا في نظر سقراط إلى وجود كائن خلق ذلك، ويجب تقديس هذه الآلهة بتقديم القرابين حسب الشعائر الموجودة في اقليمنا. غير أن أي قربان ليس له قيمة ذاتية، وإنما قيمته تتبع اخلاص القلب. وكان سقراط يتحدث عن تلك الأشياء كما تتحدث الكاهنة نفسها حينما يأتيها مَنْ يريدون استشارتها في أضاحيهم، وفيما يقدمونه لأرواح أسلافهم وفي كل الشعائر الدينية، فكانت تجيبهم قائلة: التزموا نظم اقليمكم فبذلك فقط تبرهنون على اخلاصكم للآلهة. وهذا نفسه ما كان يعمله سقراط وينصح الآخرين بعمله(٤١).

وقد كان لسقراط أثر عميق في تاريخ الفكر الأوروبي ليس لكل ما مرّ، بل لأنه أيضاً قد غيرَّ مفهوم الانسان عن الانسان ، لقد أدخل سقراط لأول مرة وإلى الأبد مفهوم النفس Soul الذي سيطر على الفكر الأوروبي منذ ذلك الحين، فإذا كان الانسان عند الفلاسفة اليونان فيما قبل سقراط لا يختلف عن أي جزء من أجزاء الطبيعة إلّا من حيث التعقيد واللطافة والرقة، فقد أصبح عنده كائناً مركباً من عنصرين متميزين الجسد والنفس، وغدت النفس مركز النشاط العقلي والاخلاقي(٤٢) . وهذا أيضاً من أهم العناصر التي دخلت الفلسفة الأفلاطونية وكانت طابعاً مميزا لها . فكل الفرق بين سقراط وأفلاطون في هذا ـ كما يقول جثري ـ

---

(٤٠) محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية، إلى الفلسفة الإسلامية، ص ١٠٧ - ١٠٨.

(٤١) اندريه كريسون، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ترجمة د. عبد الحليم محمود وأبو بكر ذكري، القاهرة، دار الكتب الحديثة، الطبعة الثانية، ص ٤٧ ـ ٤٨.

(٤٢) كريم متى، نفس المرجع السابق، ص ١٣٠

أنه بينما اكتفى سقراط بالاعتقاد في الخلود بتواضع ـ وهو يفعل هذا بأقل من لاهوتية العقلانية المسيحية وكنوع من الاعتقاد الساذج البسيط ، نجد أن أفلاطون قد شعر بالحاجة الى تأييد هذا الاعتقاد بالحجج التي تستطيع على الأقل بث الخوف حتى يتحول غير المؤمن إلى هذا الاعتقاد ، فقد بحث افلاطون ليرقى بمسألة خلود النفس من مجرد الاعتقاد الديني إلى المبدأ الفلسفي .(٤٣) .

---

(٤٣) Guthrie, op. cit., PP. 163 - 164.

الباب الثاني
التصورات المختلفة للإله الأفلاطوني وارتباطها بعالم المُثُل

تمهيد

انتهينا في الباب السابق من عرض السابقين على أفلاطون في الألوهية وعرفنا إلى أي حد اختلطت وجهات نظرهم أحياناً، وكيف تباعدت أحياناً أخرى. واعتقد أن هذا الاختلاط والتباين في تصورهم للألوهية، هو بالتحديد ما ورثه أفلاطون عن سابقيه من الفلاسفة اليونانيين. إذ أنه ـ كما يتضح من دراسة فكره ـ يتمثّل كل هذه الآراء ويعبّر عنها في فلسفته الإلهية، فمرة نجده يميل إلى رأي الطبيعيين، وأخرى نجده يتجه إلى رأي المثاليين وثالثة نجده يقف موقفاً وسطا، فيمزج بين رأي هؤلاء ورأي أولئك في براعة واتقان. وفي كل مرة نجد الطابع الأفلاطوني واضحاً، إذ أن اتجاه أفلاطون إلى رأي أي من السابقين يصطبغ دائمًا بطابعه هو، ولا أعتقد أنه يجانبنا الصواب إذا قلنا إن تلك الصبغة الأفلاطونية على تلك الآراء إنما كانت تنبع دائمًا مما سُمي لديه بنظرية «المُثل».

ولذا كان من الضروري لمَنْ يريد دراسة رأي أفلاطون في الألوهية أن يتجه أولاً إلى دراسة نظريته في «المُثل» ثم يوضح مدى ارتباط تصوره للألوهية بمختلف «المُثل» لديه، حتى يتسّنى له الاجابة على التساؤل الرئيسي في اللاهوت الأفلاطوني وهو هل الإله الأفلاطوني يختلف باختلاف «المُثل» الرئيسية المختلفة، أم أن هناك إلها واحدا ثابتاً يسعى أفلاطون في ربطه بين «الألوهية» و «المُثل» المتعددة ـ إلى السمو إليه والكشف عن طبيعته؟

والحق أن محاولة الاجابة الآن عن هذا السؤال سابقة لأوانها إذ أن من الضروري قبل الوصول إلى تلك الاجابة عليه، أن نعرف نظرية «المُثل» الأفلاطونية، ومدى ارتباط تصوراته المختلفة للألوهية بها.

فنظرة أفلاطون إلى العالم قد قسمته إلى عالمين: عالم الأشياء المحسوسة وعالم

المعقولات أو الصور، فالأشياء في سيلان دائم، والأشياء المنحلّة والفاسدة تعد نسلا وأطفالا للأشياء الكاملة. وهذه الأشياء كالأطفال لأنها تُعدّ صوراً لوالدها الأصلي الأول، والأب أو الأصل للشيء المتغير هو ما أسماه أفلاطون «صورة» أو «نموذجا» أو «مثالاً».

ويجب أن نقرر ــ مع بوبر Popper ــ أن الصورة أو المثال، على الرغم من اسمها ليست فكرة في عقلنا، إذ أنها ليست خيالات ولا أحلام ، بل هي أشياء حقيقية، إذْ أنها أكثر واقعية من كل الأشياء المتغيرة المحكوم عليها، رغم صلابتها الظاهرة ، بالفناء. أمّا «الصورة» أو «المثال» فهو شيء كامل ولا يفنى.

ولا يمكن التفكير في «الصورة» أو «المثل» ــ لدى أفلاطون ــ على أنها موجودة كالأشياء الفانية في المكان والزمان. إنها خارج المكان والزمان (لأنها كائنات خالدة)، لكنها على صلة بها منذ كانا الآباء الأول للأشياء التي تنمو وتفسد في المكان والزمان، إنها كانت على صلة بالمكان في بداية الزمان [1].

وقد تطورت هذه المقارنة بين الصورة أو المثال لفئة الأشياء المحسوسة والأب لعائلة الأطفال ، في محاورة «طيماوس» ــ التي تُعدّ واحدة من أواخر محاوراته ــ فيذهب فيها أفلاطون خطوة أبعد من تعاليمه المبكرة ــ التي يلقي فيها على هذا الجانب ضوءاً عظيما عندما يظهر صلة الصورة أو المثال بعالم المكان والزمان بسعة تشبيهه، إذْ أنه يشبه «الفراغ» المجرد الذي تتحرّك فيه الأشياء المحسوسة (ويقصد بالفراغ هنا الثغرة بين السماء والأرض) بالوعاء أو الحامل a rece ptacle ويقارنه بالأم للأشياء. وفيه في بداية الزمان خُلِقت الأشياء المحسوسة بواسطة الصور التي تطبع أو ترسم نفسها على الفراغ الخالص، ولهذا السبب فهو الذي يعطي الذرية شكلها [2].

ويمكن أن يسهم في فهمنا لنظرية المُثُل عند أفلاطون، مقارنتها بمعتقدات دينية اغريقية معينة، فكثير من الديانات الأولى أو بعضها على الأقل، كانت الآلهة فيها ليست شيئاً، إنما صورت بصورة مثالية، كأولئك الآباء القبليين والأبطال الأول. وقد ردّت عشائر وعائلات اغريقية معينة سلسلة أنسابها إلى واحد أو آخر من تلك الآلهة. وقد ردّت عائلة أفلاطون الخاصة أصل نسبها إلى الإله بوزايدون Poseidan. وعلى حين كانت الآلهة خالدة أبدية وكاملة، نجد البشر غارقين في هذا السيلان الدائم

---

(١) Popper (K.), Op. Cit., p. 20.

(٢) Ibid., p. 20.

للأشياء، وهم موضوع للفناء الذي يمثل القدر المحتوم لكل نفس بشرية. وهذه الآلهة ذات علاقة بالبشر بنفس الطريقة التي ترتبط بها الصور أو المُثُل عند أفلاطون بتلك الأشياء المحسوسة (٣) التي تُعدّ نسخاً منها أو صوراً لها.

لكن لا ينبغي أن نتصور أن هناك تطابقاً تاما بين علم الأساطير الاغريقية ونظرية أفلاطون في المُثُل لأن هناك اختلافات بينهما، فبينما وقّر الاغريق العديد من الآلهة كأسلاف لقبائل وعشائر وعائلات مختلفة، تقرر نظرية المُثُل أن هناك صورة واحدة أو مثالاً واحداً فقط للرجل (أو ربما صورة أو مثال واحد للرجل الاغريقي ومثال آخر لكل من السلالات البربرية المختلفة) لأن المبادىء الرئيسية لنظرية المُثُل (الصور) أن هناك صورة واحدة لكل سلالة أو نوع من الأشياء. إذْ أن تفرّد الصورة التي تطابق وتضاهي تفرّد الأب الأول Primogenintor مطلوب، فالنظرية موضوعة لكي تفي بواحد من أهم أغراضها وهو شرح التشابه بين الأشياء المحسوسة، باقتراح أن الأشياء المتشابهة تُعدّ نسخاً أو نقوشا للصورة الواحدة أو للمثال الواحد (٤).

وعلى أي حال فتلك المناقشة قد اظهرت ان الصور أو المُثُل تزوّد أفلاطون ليس فقط بنقطة بدء أو أصل لكل التطورات في المكان والزمان (وخاصة في التاريخ الانساني)، بل أيضاً بايضاح التشابهات بين الأشياء الحسية من نفس النوع (٥).

وقد قدّمت نظرية المُثُل أيضاً اجابة على المشكلة الأفلاطونية الخاصة بالعلاقة بين الوحدة والتعدد أو الواحد والكثير أو المثال والأشياء المحسوسة، إذْ أنها قد خصصت ـ على حد تعبير آلان Allen ـ للاجابة على هذه القضية والحل الذي تقدمه هو أن الأشياء الجزئية في عالم الحس تُعدّ موحّدة بواسطة الواحد، الذي يقف في درجة مختلفة من الحقيقة عن هذه الأشياء. ويمكن حدوث الوفاق بين الوحدة والتعدد إذا افترضنا وجود العالمين، عالم الوجود Beingوعالم الصيرورة Becomingعالم الجزئيات وعالم الصور الذي يمثل وحدتها. ولكي نفهم علاقة الواحد بالكثير يجب أن ندرك أن الواحد فوق الكثير (٦).

وكما أكدّت نظرية المُثُل تلك الضرورة المعرفية epistemological necessity بالنسبة

---

(٣) Ibid., p. 21.

(٤) Popper (K.), Op. Cit., p. 21.

(٥) Ibid., p. 22.

(٦) Allen (R.E), participation and Predication, An essay in «Studies in Plato's Metaphysics» Edited by Allen (R.E.), London, Routledge and Kegan Paul Ltd, Third impression, P. 56

لأفلاطون فقد أكدت بنفس الطريقة غير المباشرة دورها في تأسيس الضرورة الأخلاقية عنده(٧) . فقد كانت المُثُل ضرورية لتدبير وتوضيح حقائق تلك العمليات العقلية التي بيّنت أن موجودات العالم الفيزيقي وصفاته لا تعتمد على هذه العمليات وحدها ، إذْ أنها ليست كافية لتفترض وجوداً يكون ملائماً لحاجات نظرية المعرفة أكثر من أن تؤسس معرفة لتدبير ظواهر الأخلاق(٨) .

ومع ذلك فأفلاطون قد تأثّر علانية ــ على حد تعبير روبرتس Roberts ــ بالأخلاق كتأملات أنطولوجية تميل إلى انكار أي علاقة جوهرية بين الروح وموضوعات الحس ،إذْ أي صلة لها بهذه الموضوعات ــ كما يقرر أفلاطون ــ ساهمت في افساد الروح (وخاصة في فيدون)(٩). ولذلك فقد أكّد البعض من أمثال جيسوب Jessop أن اعتقاد افلاطون في السيادة المطلقة للخير لم يتوصّل إليه بدقة ولم يفسّره من خلال نظرية المُثُل(١٠)، إلاّ أن هذا لا يشكل لدينا أي يقين إذْ أن أفلاطون لم يتوصّل لفكرته عن «مثال الخير»، سواء كان المقصود به الخير الأخلاقي أو الإله، إلاّ من خلال معرفته بالخير في العالم المحسوس وادراكه لسموه وعلو قدر الخير والخيّرين في هذا العالم. وذلك لا يتعارض مع كون هذه المُثُل لدى أفلاطون تمثل بكمالها علّة ، وعلى هذا يترتّب سؤال عن علّة وجود هذه المُثُل نفسها؟ أعني الا يمكن أن نتصور أن هناك في قمة العالم المعقول مثالاً أعلى هو الكمال المطلق يكون هو علّة المثل ذاتها؟

ويجيبنا عثمان أمين بأن أفلاطون قد رأى ذلك حين صرّح في «فيدون» بأن علّة الأشياء في الحقيقة هو الكمال المطلق الذي هي موجودة من أجله، فهو قد أشار هنا من طرف خفي إلى الكمال المطلق الأعلى، إلى الخير المشترك بين جميع الموجودات، وقد حاول في «الجمهورية» أن يرقى إلى فكرة هذا المبدأ المطلق ، وقد أطلق عليه «مثال الخير»(١١) . ففي هذه المحاورة نجد الحكّام الفلاسفة هم الذين يعرفون أن

---

(٧) Cherniss (H.F.), The Philosophical Economy of The Theory of Ideas, An essay in «Studies in Plato's Metaphysics», p. 5.

(٨) Ibid., p. 8.

(٩) Roberts (Eric), plato's view of The Soul, an essay in «Mind», Vol. X IV, 1905, p. 373.

(١٠) Jessop, The Metaphysic of plato, An essay in «Journal of philosophical Studies, Vol. V, 1930, p. 48.

(١١) عثمان أمين، الروح الأفلاطوني، مقال من كتاب «دراسات فلسفية» مهداة للدكتور ابراهيم مدكور، ص ٢٤.

وانظر أيضاً: أميرة حلمي مطر، نفس المرجع السابق، ص ١٧٦ ــ ١٧٧.

هناك آلهة موجودة وجوداً ذاتيا، وأنها تُعدّ عللاً لكل شيء خيّر، وهذه المعرفة تُعدّ من قبيل الاشراق الذي لا يمكن البرهنة عليه، ولا يمكن ادراكها بالحواس طالماً أن الآلهة لا تغير صورها أبدا [١٢].

وإذا كان البعض يقرّ بأن هناك اختلافاً بين «عالم المُثُل» و «الألوهية» لدى أفلاطون ويدللون على ذلك بادئين بدراسة اللاهوت الأفلاطوني واستنتاج النتائج التي يتوصّلون منها إلى مبدأ عالم المُثل[١٣] ، فإن الذين يبدأون بدراسة المُثل يمكن أن يصلوا أيضاً من خلالها إلى فهم دقيق لتصور أفلاطون للألوهية، ومعرفة هل ما قال به أفلاطون من «مثل» تحلّ محل الآلهة لديه بالفعل، أم أن تصوره للمُثُل وخيريتها وسموّها ينقلنا عنده إلى إله أسمى من تلك «المثل» بحيث يكون هو علّتها وموجدها؟

---

(١٢) Strauss (Leo), Plato, An essay in «History of political philosophy», Edition, Rand Mcnally College, publishing company, printedin U.S.A., 1972, p. 28.

(١٣) Ibid., p. 29.

الفصل الأول

نظرية المُثُل الأفلاطونية

تشكل نظرية المُثُل عصب الفلسفة الأفلاطونية برمتها فلا يُذكَر أفلاطون إلاّ ومعه نظريته عن المُثُل ، ولذا فإن الدارس لهذه النظرية يجد لزاماً عليه أن يبدأ بالتساؤل عن أصول هذه النظرية، وإنْ كنا نرى أن هناك تساؤلا يسبق ذلك عن معنى كلمة «المثال» في اللغة العادية، ومَعناها الاصطلاحي لدى أفلاطون.

فالمثال Idée - Idea هو صورة الشيء الذي يمثّل صفاته، والقالب أو النموذج الذي يقرر على مثله، أو الجزئي الذي يُذكَر لايضاح القاعدة وايصالها إلى فهم المتعلم[١٤]. ولفظة«ايدوس»أو «ايديا» في اللغة اليونانية العادية كانت تعني ببساطة «هيئة» أو «شكل» أو «طريقه»، وغالباً ما استعملت بهذا الشكل لدى أفلاطون نفسه [١٥]. وقد لاحظ هيدجر أن كلمة المثال أو الفكرة تأتي من المظهرأو المنظر الذي يظهر به الموجود، وهي بذلك تتيح له أن يظهر أو يوجد على الصورة التي يبدو بها[١٦].

وقد ظهرت كلمة «ايدوس» بهذا المعنى فجأة في «فيدون». ولكننا لا ينبغي أن نُخدَع بهذا الاستعمال للفظ Idea، فالمثال في اللهجة العادية يعني تصوراً في العقل، فنحن نقول مثلاً «إن هذه مجرد فكرة وليست شيئاً واقعيا»، لكن أفلاطون عندما يتحدث عن المُثُل أو الصور يشير إلى المحتوى الموضوعي لها مستنداً إلى

---

(١٤) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، بيروت، دار الكتاب اللبناني، الطبعة الأولى ١٩٧٣، مادة « مثال »، ص ٣٣٥.

(١٥) Ritche (David G.), Plato, London, T. T. Clark, 2 edd. 1925; p. 87.

(١٦) مارتن هيدجر، ماهية الحقيقة، ترجمة وتقديم ودراسة د. عبد الغفار مكاوي، القاهرة،دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٧٧ م، ص ٣١٢.

تصوراتنا الكلية، وفي تصوراتنا الكلية نختزن تلك الجواهر التي أطلق عليها أفلاطون اسم «المُثُل»[١٧].

وقد تأرجح استعمال هذا الاصطلاح في اللغات الأجنبية ، ففي الانجليزية اصطلاحات ثلاثة Type, Form, Idea . أمّا الأول فهو الاصطلاح اليوناني نفسه ولكنه أصبح عندهم الآن يدل على معنى آخر هو الفكرة أو الظن ولذلك قد يضلل استعمالها في اللغة الانجليزية وكذلك الفرنسية، ولذلك فقد استعملوا لفظة Form التي تدل على الهيئة أو الشكل وهو أحد المعاني الأصلية للفظة اليونانية.

وقد شاعت في الكتب الأمريكية لفظة النموذج Type ولكنها لم تسد، أمّا القول في ترجمة Idea بدلاً من المثال أنها الصورة فترجمة مضللة في اللغة العربية لأن الصورة عندنا ضد المثال أو الأصل ولا تفيد المعنى الذي يقصده أفلاطون بأي حال. كما أننا نحتفظ باصطلاح الصورة للدلالة على مذهب أرسطو مع أن الاصطلاح اليوناني «ايدوس» أو «ايديا» واحد عند أفلاطون وأرسطو.

وهذا التحليل اللغوي الذي أطنبنا في سرده له أهمية كبيرة في فهم معنى المثال. ففي اللغة اليونانية كان أفلاطون يستعمل لفظتين Idea, eidos وكلاهما من الفعل ينظر أو يرى Idein، فإذا كان الأمر كذلك فأصل المعنى حسي نشأ من رؤية أشكال الأجسام ، ومن هنا جاء أن أول معنى للمثال ـ كما أشرنا ـ أنه الشكل المرئي أو الهيئة ثمّ أصبح يطلق على المعنى الكلي المعقول ولكن في بعض الأحيان يحدد أفلاطون المعنى المعقول فيضيف إلى المثل هذه الصفة nocta أي المعقول أو samata أي اللاجسماني حتى يبعد تماماً عن مظنة الشكل المحسوس المرئي[١٨].

فالمثال عند أفلاطون إذنْ صورة مجردة وحقيقة معقولة أزلية ثابتة قائمة بذاتها لا تتغير ولا تفسد، وقد قال الفارابي : إن أفلاطون في كثير من أقاويله يومىء إلى أن للموجودات صورا مجردة في عالم الإله ، وربما يسميها بالمُثُل الإلهية وأنها لا تندثر ولا تفسد ولكنها باقية وأن الذي يندثر ويفسد إنما هو هذه الموجودات التي هي كائنة، والمُثُل الافلاطونية مبدأ المعرفة ومبدأ الوجود معاً. فهي مبدأ المعرفة لأن النفس لا تدرك الأشياء ولا تعرف كيف تسميها إلّا إذا كانت قادرة على تأمل المُثُل وهي مبدأ الوجود لأن الجسم لا يتعين في نوعه إلّا إذا شارك بجزء من مادته في مثال من المُثُل[١٩].

---

(١٧) Copleston (F.), Op. Cit., p. 190.

(١٨) أحمد فؤاد الأهواني، أفلاطون، القاهرة، دار المعارف، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، بدون تاريخ، ص ١٠٨.

ولكون هذه النظرية لدى أفلاطون مبدأ المعرفة ومبدأ الوجود، فإنها تُعدّ نظرية منطقية في بعضها، ميتافيزيقية في بعضها الآخر ـ على حد تعبير رسل ـ فأمّا الجانب المنطقي فيُعنىَ بمعاني الألفاظ الكلية، فهنالك أفراد كثيرة من الحيوان يمكن أن نطلق على كل منها قولنا «هذا قط»، فماذا نعني بكلمة «قط» ؟ واضح أننا نقصد شيئاً مختلفا عن كل قطة جزئية، فالظاهر أن الحيوان يكون قطاً لأنه يشارك في طبيعة عامة مشتركة بين القطط كلها، ولا يمكن للغة أن تسير في مهمتها بغير الكلمات الكلية مثل لفظ «قط» ، ولو كانت لفظة «قط» تعني شيئاً فإنها تعني شيئاً لا هو هذا القط ولا ذاك، إنما تعني ضرباً من ضروب «القطية العامة».

وأمّا الجانب الميتافيزيقي من النظرية ، فإن كلمة قط تعني قطا معيناً مثالياً، هو «القط» (بالتشديد على أداة التعريف) وهو فريد نوعه، خلقه الله ، والقطط الجزئية تشارك في طبيعة «القط» غير أنها تختلف في مشاركتها تلك قربا أو بعدا عن الكمال والسبب في تكثرها ليس إلاّ هذا البعد منها عن الصورة الكاملة، القط (المثالي) حقيقي أمّا القطط الجزئية فظاهرة لا أكثر [٢٠]

والآن يحق لنا أن نتساءل عن مصادر هذه النظرية لدى أفلاطون، وتساؤلنا عن هذه المصادر لا يعني أننا ننكر جانب الجدة والطرافة المتوفرة في هذه النظرية الأفلاطونية الصرفه بحيث لا يمكن ـ على حد تعبير رسل ـ أن نتعقب أصولها عند أسلافه[٢١] ، بل إننا فقط نريد أن نتعرف على المصادر التي قد يكون لها تأثير على أفلاطون حينما وضع هذه النظرية .

وهنا نجد أنفسنا أمام ثلاثة مصادر لتلك النظرية هي : هيراقليطس والفيثاغورية وسقراط، أمّا هيراقليطس فقد كان له فضل السبق في التنبيه على أن عالم المحسوسات يتميز بالتغير والسيلان الدائم Constant Flux ـ كما أشرنا من قبل ـ وهذا ما حدا بأفلاطون ـ كما قال أرسطو ـ إلى الاقتناع بحقيقة هذا المبدأ لدى هيراقليطس وقال بأن هذا التغيير لا يمكننا من معرفة هذا العالم، واقتنع أيضا بأن المعرفة موجودة وممكنة، ولكن هذه المعرفة لا بدّ أن تكون معرفة بالكائنات اللامحسوسة

---

(١٩) جميل صليبا، نفس المرجع السابق، ص ٢٣٥.

(٢٠) برتراندرسل، نفس المرجع السابق، ص ٢٠١ ـ ٢٠٢
وانظر أيضاً Windleband, Op. Cit., pp. 186 - 187.

(٢١) برتراندرسل، نفس المرجع، ص ٢٠١.

التي تكون لديه موضوعات المعرفة الحقيقية، وهكذا فإن نظرية المُثُل الأفلاطونية قد بُنيت على أساس من نظرية هيراقليطس(٢٢).

أمّا الفيثاغورية فقد كان لها فضل ابتداع تصور واستعمال كلمة المثال eidos من قبل أفلاطون، فهم قد انصرفوا عن البحث في المادة التي تتكوّن منها الأشياء وعنوا بتحديد النسبة الهندسية والواضحة في العقل، وانتهوا في هذا إلى القول بأن العدد أو الشكل الهندسي هو حقيقة الأشياء وقد كان لتفسيرهم الرياضي هذا أكبر الأثر على فكر أفلاطون(٢٣) وقد بدا هذا التأثير الضخم للفيثاغورية على أفلاطون في الفترة المتأخرة لنظرية المثل، فنحن لا نجد فقط «المحدود» و «اللامحدود» في «فيليبوس» من المبادىء التي كانت معروفة لدى بعض الفيثاغوريين، بل نجد أيضا الوحدة Unity والكثرة Plurality في هذه القائمة، ونجد أيضاً الخير مرتبطاً بالمحدود والوحدة، والشر مرتبطا باللامحدود والكثرة، كما نجدهما لدى أفلاطون(٢٤).

أمّا عن المصدر السقراطي لهذه النظرية، فإن بامبرو Bambrough يتساءل هل يجب أن نعترف بأن نظرية المثل الافلاطونية تُعدّ نتيجة منطقية لتساؤله ومحاولته الوصول إلى تعريفات كلية(٢٥)؟ ويجيب مميزاً بين القول بأنها نتيجة منطقية والقول بأنها نتيجة نفسية لما قدّم سقراط فيقول: إن أحداً لا ينكر أن تطور الأنطولوجيا الأفلاطونية كان تطوراً طبيعياً من بحث سقراط عن تعريفات كلية عامة للحدود(٢٦)، وهذا قول محتمل السماح به، لكننا ننكر القول بأنه كان تطوراً ضرورياً، وهذا ما تؤكده أميرة مطر حين تقول بأن المصدر السقراطي يتمثّل في محاولة سقراط تحديد تعريفات ثابتة للتصورات الأخلاقية إذ كان يبحث عن ماهية الشجاعة والعدل لكي ينتهي إلى الحقيقة الثابتة التي لا تتغير مهما تغيرت أمثلتها، غير أن هذا الأثر السقراطي في نظر أستاذتنا يثير مشكلة عند المفسّرين لنظرية المُثل، فهل كان سقراط حقاً هو مخترع نظرية المُثل التي عرضها أفلاطون على لسانه في محاوراته(٢٧)؟

---

(٢٢) Ross (Sir David), Plato's Theory of Ideas, Oxford, At The clarendon press, 1951, p. 167.
وراجع كذلك ما كتبناه عن هيراقليطس وتأثيره على أفلاطون في نظرية المثل فيما أوردناه على لسان كارل بوبر في الفصل الثاني من الباب السابق.

(٢٣) أميرة مطر، نفس المرجع السابق، ص ١٦٩.

(٢٤) Ross (S.D.), Op. Cit., p. 162.

(٢٥) Bambrough (Renford), The Disunity of Plato's Thought, An essay in «philosophy», Vol. XI VII, No. 182, October 1972, pp. 300 - 301.

(٢٦) Ibid., pp. 300 - 301.

(٢٧) أميرة مطر، نفس المرجع السابق، ص ١٦٩.

وقد ذهب البعض إلى تأييد هذا الرأي وإنْ كان فيه كثير من المغالاة لأن سقراط وإنْ كان يبحث عن المثال الثابت للفضيلة إلاّ أنه كان لا يذهب إلى حد القول بوجود مفارق للمثل على حد ما يروي أرسطو في كتابه «الميتافيزيقا»، فالتصورات التي كان سقراط يهدف إلى تعريفها لا تتعدّى التصورات الأخلاقية . أمّا نظرية المثل في المحاورات الأفلاطونية فقد اتسعت لتفسير الموجودات جميعها سواء منها الأخلاقية أو الطبيعية[٢٨]. وقد ذهب إلى تأكيد هذا الرأي دانكان Duncan حينما حاول اثبات أن مبادىء نظرية المثل، ونظرية خلود النفس، اللتين نجدهما في محاورات أفلاطون، يمكن أن يُرَدّا في الهامهما على الأقل إلى سقراط على الرغم من أن عقل أفلاطون هو الذي رسّخ جذورها ونقلها إلى مرحلة التحقيق[٢٩]

وأعتقد أن ذلك الرأي الأخير هو الأميل إلى الصواب حيث أنه لا ينكر تأثير سقراط ويؤكّد دور أفلاطون في نقل النظرية من مجرد خاطرة نشأت في ذهن سقراط إلى مرحلة التحقيق الفعلي والتوضيح النظري. وإنْ كانت النظرية قد مرّت بأطوار عديدة حتى أخذت صورتها النهائية لدى أفلاطون، فإن هذا في نظرنا يرجع إلى سببين أولهما: محاولة أفلاطون تبني تلك المصادر المختلفة والتعبير عنها. وثانيهما: محاولته تفادي الانتقادات التي يمكن أن توجّه إلى النظرية وبيانها والرد عليها بنفسه. وهذا ما يتضح من خلال دراسة تطور هذه النظرية في فكر أفلاطون عبر محاوراته المختلفة.

فالواقع أن نظرية المُثُل لم تتخذ صورة نهائية في أي محاورة من محاورات أفلاطون بل نجدها تتعدل تدريجياً خلال هذه المحاورات، فقد وضعت كفرض أولي في محاورة «اقراطليوس»، ثمّ تحددت معالمها في «فيدون» و«الجمهورية» على التوالي، وتأزم الموقف بعد ذلك نتيجة الاعتراضات العنيفة في «بارمنيدس» حيث تشهد بداية التحول الذي تتضح معالمه في «فيليبوس» مما سيكون أساساً صالحاً للدلالة على صحة ما يُنسَب لأفلاطون من آراء شفوية[٣٠].

ويمكننا القول أن نظرية المُثُل قد مرّت بمرحلتين رئيسيتين في تطورها أولاهما

---

(٢٨) نفسه، ص ١٦٩ ــ ١٧٠.

(٢٩) Duncan (S.P.), Socartes and Plato, An essay in philosophy, Vol. XV, No. 60, October 1950, p. 355

وأنظر كذلك Burnet (J), Op. Cit., p. 168.

إذ يرى برنت أن الجانب الصوفي في نظرية المثل فقط هو الذي يُرَدّ إلى سقراط

(٣٠) محمد علي أبو ريان، نفس المرجع السابق، ص ٢١٨ ــ ٢١٩.

يمكن أن نطلق عليها المرحلة السقراطية باعتبار أن هذه المرحلة قد امتازت بالبحث في الأمور الأخلاقية والجمالية فكان المثال هو الشيء بالذات، وثانيهما مرحلة بلورة النظرية على يد أفلاطون.وقد كان أفلاطون دائمًا مجددا ومضيفا ومحللا في هذه المرحلة مما جعل النظرية كما أسلفنا القول ــ تمر بتطورات كثيرة[٣١].

وترجع البذور الأولى لهذه النظرية إلى المحاورات المبكرة لأفلاطون والتي ينصبّ موضوع مناقشاتها الرئيسي حول تعريفات لأشياء معينة، ففي «خارميدس» يدور الحوار حول ماهية العفة، وفي «لاخيس» عن ماهية الشجاعة ، وفي «أوطيفرون» يتساءل عن ماهية التقوى، وفي «هيياس الأصغر» عن ماهية الجمال. وفي كل سؤال من هذه الأسئلة تكمن بذرة من بذور نظرية المثل، فالتساؤل يتضمن أن هناك شيئاً مفرداً محدداً تدل عليه كلمة «عفة» التي تبدو مختلفة عن أي شخص يوصف بالعفة أو أي فعل موصوفاً بالاعتدال[٣٢].

ويبدو محتملاً أن تكون «أوطيفرون» هي المحاورة الأولى التي يظهر فيها استخدام أفلاطون للفظين eidos . idea بالمعنى الخاص الذي سيُطلَق بعد ذلك على نظرية المثل بالتحديد، إذْ يقول سقراط موجهاً حديثه لاوطيفرون:

«أي شيء هي في رأيك التقوى؟ وما هو الضلال سواء كان ذلك في حالة القتل أو في أية حالة أخرى؟ أوليست التقوى هي ذاتها في كل الأفعال؟ وأليس الضلال كذلك هو ضد كل تقوى، ولكنه في ذاته مشابه لذاته ويحتفظ بطبيعة معينة واحدة»[٣٣].

وفي فقرة أخرى من نفس المحاورة يبدو استعمال اللفظة أكثر دلالة على المعنى المستخدم بعد ذلك لدى أفلاطون حيث يقول سقراط:

«فتذكّر إذنْ أن هذا ليس هو ما طلبت منك أن تعلمنيه ، أي شيئا أو شيئين من بين عشرات الأشياء التقية، بل تلك الصورة eidos ذاتها التي بها يصير كل شيء تقي تقياً، حيث أنك قلت فعلاً أن هناك شكلاً idea وحيداً تكون به الأشياء غير التقية غير تقية والتقية تقية»[٣٤]

---

(٣١) أحمد فؤاد الأهواني، نفس المرجع السابق، ص ١١٠ ــ ١١١.

(٣٢) Ross (S.D.), Op. Cit., p. 11.

(٣٣) أفلاطون، اوطيفرون (٥ ــ ه)، الترجمة العربية لعزت قرني، ص ٤٠.

(٣٤) نفسه (٦ ــ ه ــ هـ)، ص ٤٤.

وإذا كانت تلك المحاورات الأولى تمثل مرحلة التبشير بنظرية المُثُل فإن أفلاطون ابتداء من محاورة «فيدون» قد وضح اتجاهه نحو وضع تفصيلات تلك النظرية التي يمكن ايجاز صورتها على النحو التالي: إن الحقيقة لا تكمن في الجزئيات بل في الكليات التي قد يكون لها مكان في عقل الإله أو في مكان ما بعيد في السماء (٣٥). وقد وصفت المُثُل في «فيدون» أحياناً على أنها كثرة متساوية في امتدادها مع كليات العالم الحسي وأيضاً مع المبادىء الأخلاقية الأولى، وهي داخلة في تكوين المثال المفرد للخير ومستندة إليه، إنها ليست أكثر من الوقائع يقيناً، بل هما متساويان في اليقين(٣٦). وذلك يعبر عنه قول سقراط:

«إنني لا أوافق على أي اتفاق، على أن النظر في الموجودات عن طريق المفاهيم هو نظر في صور بدرجة أكبر من النظر في الأشياء الفعلية»(٣٧).

وفي «فيدون» أيضاً بدأت تتكشف بعض العلاقات بين المُثُل وبعضها، فالمُثُل الأفلاطونية الموجودة أصلاً في العقل على نوعين: أولهما مثال الخير (ومثل الفضائل الأخرى والجمال) وثانيهما المُثُل الرياضية كالمساواة equality والإفراد oddness والتثنية Twoness والتثليث Threeness الخ، وهاتان هما المجموعتان من المثل اللتان وضعهما سقراط نفسه في «بارمنيدس»، وإذا ما ظهرت مُثُل أخرى فإنما هي وسيلة فقط لتوضيح وتصوير كلية وشمول نظرية المثل، ولا يرجع ذلك إلى اهتمام أفلاطون بتلك المثل الجزئية. وقد يكون من الخطأ أيضاً القول إنه لم يكن معتقداً بأهمية هذه المثل الأخرى، لأنها متضمنة بشكل ما في المثل الكلية سواء كانت خلقية أو جمالية أو رياضية، إذْ أن التمييز بين كل طائفة من الجزئيات المسماة باسم شائع لا بدّ له من مثال(٣٨).

وقد ربط أفلاطون في «فيدون» أيضاً بين المثل والألوهية بشكل ما، فقد أضاف

---

(٣٥) Jowett (B.), Introduction of Menony, The Dialogues of Plato, Translated to English with analysis and introductions By Jowett, Vol. I, Oxford, at the claredan press, 1953, p. 258è

(٣٦) Ibid., p. 259.

(٣٧) أفلاطون، فيدون (١٠٠ ـ أ)، الترجمة العربية لعزت قرني، ص ٢١٤.

(٣٨) Ross (S.D.), Op. Cit., p. 36.

وانظر أيضاً، محمود فهمي زيدان، مناهج البحث الفلسفي، الاسكندرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، فرع الاسكندرية، ص ٣١، ص ١٩٧٧.

إلى المثل «صفة الألوهية»، ولا يعني هذا أن المثل أصبحت في نظره آلهة، بل يعني أنها ذات طابع إلهي أو أنها تنتمي إلى العالم الإلهي.

وأعتقد أن مفهوم الألوهية في «فيدون» يظهر من خلال حديثه عن العالمين (المعقول والمحسوس)، وعن مصير النفس والخلود. إذْ أن المثل تبدو هنا وكأنها، بالاضافة إلى كونها عللاً للأشياء، من الممكن ان تتحول إلى أنصاف آلهة أو أرواح بمساعدتها يصنع الإله العالم[39].

وإذا انتقلنا بعد ذلك إلى «فايدروس» و «الجمهورية» وجدنا صفتين جديدتين يضيفهما أفلاطون إلى المثل، الأولى أن المثل منفصلة عن المحسوسات وتوجد خارجها والثانية أن هناك مُثُلاً للكائنات الطبيعية وأخرى للمصنوعات الانسانية[40]، وذلك حينما يتحدث سقراط في «الجمهورية» بلسان أفلاطون قائلاً:

«سقراط: رويدك وستجد من الأسباب ما يزيد في دهشتك، فهذا الصانع ليس قادراً على ليس قادراً على صنع جميع المصنوعات فقط ولكنه هو الذي يصنع جميع ما ينمو من الأرض وهو الذي يصوغ جميع الكائنات الحية كما يصنع نفسه وجميع الأشياء الأخرى، الأرض والسماء والآلهة وكل ما هو موجود في السماء او في الجحيم Hodès تحت الأرض.

غلوكون: إنك تتكلم عن صانع غاية البراعة.

سقراط: ألا تصدقني؟ أخبرني! أتظن أن مثل هذا الصانع لا يمكن أن يوجد على الأطلاق؟ أو هل تظن أن من الممكن ان يوجد صانع لهذه الأشياء كلها بمعنى معين، ولكن ليس بمعنى آخر؟ ألا ترى أنك تستطيع صنعها بطريقة ما؟

غلوكون: وأي طريقة هي؟

سقراط: إنها طريقة لا صعوبة فيها، لها أوجه كثيرة وفي غاية السهولة أن تأخذ مرآة وتديرها في جميع الاتجاهات فتصنع الشمس والنجوم والأرض ونفسك وسائر الحيوانات والمصنوعات والنباتات وجميع الأشياء الأخرى التي ذكرناها الآن.

غلوكون: نعم، هي مظاهر لا حقيقة لها.

---

(39) Jowett (B.), Op. Cit., p. 250.
وانظر كذلك: عزت قرني، تقديم ترجمته العربية لـ «فيدون»، ص ١١٧.

(40) احمد فؤاد الأهواني، نفس المرجع السابق، ص ١١٢.

سقراط: وأحسب أنك ستقول إن ما يصنعه ليس شيئاً حقيقياً، ومع ذلك فالمصور يصنع سريراً بطريقة ما، أليس كذلك؟

غلوكون: إنه يصنع سريراً في الظاهر وليس حقيقياً.

سقراط: وما الحال في النجار؟ ألم نقل إنه لا يصنع المثال الذي اتفقنا على أنه جوهر السرير بالذات، بل يصنع سريراً معيناً.

غلوكون: أجل لقد قلت ذلك.

سقراط: فإذا كان لم يصنع ما هو موجود فلن يصنع شيئاً له وجود حقيقي بل شيئاً يشبه الحقيقة ولكنه ليس الحقيقة ،فإنْ قال قائل:إن ما يصنع النجار أو أي صانع آخر له وجود حقيقي كامل. فأكبر الظن انه لا يقول الحق .

غلوكون: كلا، إنه لا يقوله على الأقل في نظر مَنْ يمارسون هذا الضرب من التفكير.

سقراط: لا غرابة إذنْ في أن يكون ما يصنعه غير واضح بالاضافة إلى الحقيقة.

غلوكون: كلا، لا غرابة.

سقراط: هل لك الآن أن تبحث في ضوء هذه الأمثلة عن طبيعة هذا المحاكي.

غلوكون: إذا شئت.

سقراط: حسناً، ثمة أسرّة ثلاثة، الأول الموجود في الطبيعة ويمكن القول فيها أظن أن الإله[41] صانعه، أثمة صانع آخر غيره؟

---

(41) فضّلنا أن نغير في الترجمة العربية لهذا النص ــ وفي كل حديثنا عن الألوهية لدى الفلاسفة السابقين على الاسلام ــ كلمة « الله » بكلمة « الإله »، وذلك لأننا نرى أن « الله » اصطلاح اسلامي منزّه لم يكن موجوداً قبل الاسلام، ولم يرق تصور اليونانيين لأكثر من استعمال لفظة « ثيوس » بمعنى الإله. وقد كتب ماكدونالد B.B. Macdonald في « دائرة المعارف الاسلامية » أن كلمة « الله » كانت ولا تزال اسم العلم الذي يُطلَق على الخالق عند المسلمين، وهي تقابل كلمة « ياهو » Yahowe عند اليهود، لا كلمة « الوهيم » Elohim وليس لكلمة « الله » جمع وإذا أراد المسلمون الكلام عن الآلهة بالجمع فإنهم يلجأون إلى جمع كلمة « إله » وهي اسم جنس يرجّح أن كلمة « الله » اشتقت منه. وكان محمد (صلعم) يستعمل هذا الجمع عند كلامه عن الآلهة الأخرى، التي كان لأهل مكة يشركونها مع الله. (سورة الانعام، آية ١٩). وقد حذا حذوه المسلمون في ذلك ولو انهم آثروا أن يطلقوا على تلك الآلهة اسم الأصنام أو الأوثان تمييزاً لها.

(انظر: دائرة المعارف الاسلامية، المجلد الثاني، نقله إلى العربية ابراهيم زكي خورشيد، أحمد الشنتناوي، عبد الحميد يونس وعباس محمود العقاد، مادة « الله » ص ٥٦٠).

غلوكون: إن الإله هو صانعه فيا أظن.
سقراط: والآخر من صنع النجار.
غلوكون: نعم.
سقراط: وثالث من صنع المصور؟
غلوكون: نعم فليكن ذلك.
سقراط: فالمصور والنجار والإله هؤلاء الثلاثة يشرفون على أنواع الأسرّة الثلاثة.
غلوكون: نعم. هؤلاء الثلاثة.
سقراط: ثم إن الإله صنع سريراً واحداً هو جوهر السرير بالذات ولم يصنع غيره سواء شاء ذلك أم كانت هناك ضرورة قضت ألّا يصنع سريراً طبيعياً ولكنه لم يصنع سريرين من هذا النوع أو أكثر.
غلوكون: كيف كان ذلك؟
سقراط: إ لو أن الإله لم يصنع إلّا اثنين فلا بدّ أن يكون وراءهما ثالث هو المثال لهذين وهذا هو السرير بالذات لا الاثنان الآخران.
غلوكون: هذا صحيح.
سقراط: واحسب أن الإله كان يعرف ذلك وشاء أن يكون حقاً خالق سرير حقيقي لا صانعاً معيناً لسرير معين، فخلق سريراً هو هذا السرير الطبيعي الواحد بالذات.

غلوكون: يبدو ذلك.
سقراط: أنسميه إذنْ «صانع طبيعة هذا الشيء» أو اسمًا يشبه ذلك؟
غلوكون: نعم، هذا صحيح ما دام أنه هو الذي خلق في الطبيعة هذا الشيء وسائر الأشياء.
سقراط: ماذا نقول عن النجار، أنسميه صانع السرير؟
غلوكون: نعم.
سقراط: وهل تسمي المصور كذلك صانعاً وخالقاً من هذا النوع؟
غلوكون: كلا ولا ريب.
سقراط: إذنْ ما منزلته من السرير؟
غلوكون: احسب أننا يمكن أن نسميه محاكي ما يصنعه الآخران.
سقراط: حسناً، أنْ تدعوه محاكياً لما ابتعد عن الطبيعة ثلاث مرات.

غلوكون: لا شك في ذلك[٤٢].

وهكذا يشبه أفلاطون في النص السابق عمل الرسام أو المصور بهذه العملية التي يدير فيها الانسان مرآة من حوله ليصنع منها مظاهر وخيالات للأشياء. فإذا ما رسم الفنان كرسياً فهذا الكرسي مرتبة ثالثة من حيث الوجود، إذْ أن هناك أولا فكرة الكرسي كما صنعها الذهن الإلهي ، وهناك ثانياً الكرسي المادي الذي يصنعه النجار، وثالثاً مظهر الكرسي أو صورته كما يرسمها الفنان، ومعنى ذلك أن العمل الفني لا يحاكي المُثُل الثابتة للأشياء، ولا يصنع أشياء فعلية كتلك التي نراها في العالم الواقعي، وإنما يحاكي مظاهر لهذه الأشياء الجزئية فحسب، فالفنان إذنْ أبعد ما يكون عن «الخلق» بل إنه أقل مرتبة من الصانع ذاته، لأن الصانع على الأقل يأتي لنا بأشياء فعلية أمّا الفنان فيحاكي تلك الأشياء الفعلية التي انتجها الصانع، وهكذا يرتبط نقد أفلاطون هذا للفن بنظريته في المُثُل وتكون الأعمال الفنية في نظره أقرب إلى الظلال التي هي أدنى مراتب الوجود وأبعد الأشياء عن الحقيقة[٤٣]، والقول بالمحاكاة هنا يستتبع القول بالمفارقة، فالمُثُل موجودة خارج المحسوسات.

ويخبرنا أفلاطون تارة بأن الإله هو صانع تلك المُثُل حتى مُثُل المصنوعات، وتارة أخرى يقول إنه الخير الذي به نعرفها. فهل الإله هنا في «الجمهورية» هو «الخير»؟

إن الاجابة على هذا التساؤل تقتضي أن نحلل ماهية ذلك المثال المدعو «مثال الخير» الذي يصفه أفلاطون بأنه كالشمس مصدر للنمو والضوء الذي ينير الأشياء. وقد حاول هيدجر تحليل ماهية هذا المثال فقال إنه باعتبار الخير مثالاً (ايديا) فهو الظاهر، وهو بهذا الاعتبار أيضاً واهب الرؤية وهو المرئي ومن ثمّ القابل للمعرفة. إن مثال الخير في مجال المعرفة هو الذي يحقق كل ظهور، ولهذا أيضاً فهو في نهاية الأمر الرؤية المرئية، ولذلك فمن شأنه أنه لا يكاد يرى (إلاّ بالجهد الجهيد).

وتترجم كلمة «تواجاثون» بتعبير يبدو مفهوماً في ظاهره وهو «الخير». وأغلب

---

(٤٢) أفلاطون، الجمهورية، الكتاب العاشر (٥٩٥ عن ترجمة شامبري في طبعة بوديه) ونقلها إلى العربية أحمد فؤاد الأهواني، وراجعها على اليونانية الأب قنواتي، وهي منشورة بكتاب الأهواني، أفلاطون، ص ١٥٩ ـ ١٦٤.
وراجع أيضاً: الترجمة العربية لمحاورة « الجمهورية »، ترجمة ودراسة فؤاد زكريا (٥٩٦ ـ ٥٩٧ ـ ٥٩٨)، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤ م، ص ٥٤٩ ـ ٥٥٣.

(٤٣) فؤاد زكريا، جمهورية أفلاطون، الدراسة، ص ١٦٢.

مَنْ يستخدمون هذا التعبير يخطر على بالهم معنى «الخير الأخلاقي» الذي يوصف بهذه الصفة لأنه يتفق مع القانون الأخلاقي. ولكن هذا المعنى يحيد عن الفكر اليوناني وإنْ كان أفلاطون نفسه بتفسيره «للاجاثون» على أنه مثال، هو الذي أوحى بالتفكير في «الخير» تفكيراً أخلاقياً ، كما جعل المتأخرين يسيئون تقديره فيجعلونه «قيمة» . ففكرة القيمة التي نشأت في القرن التاسع عشر وترتبت على المفهوم الحديث للحقيقة هي آخر خلف «للاجاثون» وأضعفه، وبقدر ما تتغلغل «القيمة» والتفسير من خلال « القيم » في ميتافيزيقا نيتشه على هذه الصورة المطلقة التي عبّر عنها بعبارته «قلب جميع القيم» بقدر ما نعدّ نيتشه نفسه ـ الذي غابت عنه كل معرفة بالأصل الميتافيزيقي «للقيمة» ـ أشد الأفلاطونيين تطرفاً عبر تاريخ الميتافيزيقا الغربية. والسبب في هذا أن نيتشه قد اعتبر أن القيمة هي الشرط الذي وضعته «الحياة نفسها» لامكان «الحياة» ، وبهذا فهم ماهية «الاجاثون» فهماً بعيداً عن كل تحيز أو حكم مسبق وقع فيه أولئك الذين يلهثون وراء المسخ الذي يسمونه « القيم الصادقة في ذاتها »[٤٤]

ولو شئنا أن نفكر في ماهية «المثال» من وجهة النظر الحديثة واعتبرناه «ادراكاً» أي (تصوراً ذاتيا) لوجدنا في مثال الخير أو فكرته، «قيمة» معينة في ذاتها، لها بالاضافة إلى ذلك «فكرة» أو «مثال» . وهذا المثال يستلزم بطبيعة الحال أن يكون أعلى المُثُل، لأن كل شيء في الحياة يتوقف على اتباع الخير. وطبيعي أن يضيع كل أثر للماهية الأصلية «لمثال الخير» الأفلاطوني في اطار هذا التفكير الحديث[٤٥].

إذْ يدل «التواجاثون» (الخير) في المفهوم اليوناني على ما يصلح لشيء أو يمنح غيره الصلاحية. وكل «ايدايا» (مثال) أو منظر شيء ما، هو الذي يسمح برؤية ما يكون عليه (اوكينونه) موجوداً ما. وعلى هذا فإن «المُثُل » هي التي تجعل الشيء صالحاً لأن يظهر على ما هو عليه وبهذا يمكن أن يكون له كيان. إن المثل هي موجودية كل موجود. ومن ثمّ فإن ذلك الذي يجعل كل مثال صالحاً لأن يكون مثال المُثُل على حد تعبير أفلاطون ، هو الذي يمكن لظهور كل ما هو كائن في كل ما يتبدّى منه للنظر، فماهية المثال تكمن في أنه هو علّة امكان الظهور والصلاحية له وهذا الظهور هو الذي يكفل رؤية (الموجود) في منظره (الذي يبدو عليه)، ومن أجل هذا كان

---

(٤٤) مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، ترجمة د. عبد الغفار مكاوي، فصل « نظرية أفلاطون عن الحقيقة » ، ٣٣٧.

(٤٥) نفسه، ص ٣٣٨.

مثال اُلمُثل هو واهب الصلاحية على الاطلاق، أي الـ «تواجاثون» وهذا الأخير هو الذي يتيح الظهور لكل ما يظهر، ولهذا كان هو نفسه الظاهر بحق، أي أشد الموجودات ظهوراً[٤٦]. ولهذا فقد سمى افلاطون «الاجاثون» أشد الموجودات ظهوراً.

ويضيف روس Ross في تحليله لهذا المثال، إن مُثل كل الفضائل ستكون مدينة بوجودها ومعقوليتها لمثال الخير، ولأجل هذا فمثال الخير «يفوق الوجود جلالاً وعظمة». وهذا يعطيه مغزى أكثر اتساعاً من مغزاه الأخلاقي الذي نعرفه. فهو يصفه ـ كما أشرنا من قبل ـ بأنه واهب موضوعات المعرفة جميعاً حقيقتها، وواهب كل مَنْ يعرفها قوة المعرفة. ومن هنا يصبح من الصعب تتبع معناه، وأي تأويل له، لا بدّ أن يكون ظنياً تخمينياً Conjectual[٤٧]

ولعلّ هذه الصعوبة في تحديد المعنى النهائي لهذا المثال وما قصده أفلاطون فعلا به، تجعلنا نؤجل قليلاً اجابتنا على ذلك التساؤل الذي طرحناه بصدده عن مدى علاقة هذا «المثال» بالإله الأفلاطوني، هل هو نفسه الإله أم هو مجرد مثال من اُلمُثل التي ابتدعها الإله!!، ونستمر في دراسة نظرية المثل وما طرأ عليها من انتقادات إثر الصعوبات التي واجهها أفلاطون بصدد نظرية المشاركة التي تدور مناقشتها في «بارمنيدس» ، التي تُعدّ تصويراً للأزمة التي عاناها أفلاطون في معالجته لتلك المشكلة التي نتجت عن تصور «اُلمُثل» كما ورد في «فيدون» و«الجمهورية»[٤٨].

فقد بدأ أفلاطون يواجه كثيراً من المشكلات المترتبة علىّ افتراض أن اُلمُثل مفارقة للجزئيات ووجه نقده لفكرة المشاركة participation وكان أهم ما وجِّه لفكرة المشاركة هو السؤال عن كيف يشارك المثال في المحسوسات، هل يوجد بأكمله في كل الأشياء التي يشير اليها؟ أم يشارك بجزء منه؟ ولّما كان كلا الفرضين مستحيلاً لانتفاء الكثرة والقسمة عن المثال ، فقد أخذ يبحث عماّ إنْ كان يمكن أن نتصور المثال فكرة في عقل ما، ولكن المثال موضوع للأفكار وليس عقلاً أو عملية تعقل، أمّا القول بأن الأشياء تحاكي اُلمُثل فقد ظهر أنه قول يفضي إلى عدد لا نهائي من المشكلات، لأنه إذا كان الأصل والصورة متشابهين فلا بدّ أنهما يفترضان صفة مشتركة بينهما وهذه

---

(٤٦) مارتن هيدجر، نفس المرجع السابق، ص ٣٣٩ ـ ٣٤٠.

(٤٧) Ross (S.D.), Op. Cit., pp. 43 – 44.

(٤٨) محمد علي أبو ريان، نفس المرجع السابق، ص ٢٢٣.

الصفة المشتركة تفترض مثالاً جديدا، والنتيجة أن المشاركة لا يمكن أن تُفسّر على أساس المشابهة[٤٩].

وبالاضافة إلى المشكلة الناتجة عن علاقة المُثُل بالجزئيات المحسوسة تثير محاورة «بارمنيدس» مشكلة لم يضع لها أفلاطون حلاً نهائيا إلاّ في محاورة «السفسطائي» وهي تتلخص في السؤال عن العلاقة بين المُثُل وبعضها، أي كيف يمكن للمثال الواحد أن يختلف وأن يتشابه وأن يتصل بغيره من المُثُل وهل هو مُثُل الواحد البارمنيدي؟

يجيب أفلاطون على هذا السؤال بأن الوجود العقلي لا يمكن أن يتخذ صفات الواحد البارمنيدي، فلا الواحد المطلق ولا الكثرة المطلقة يفسّران الوجود، كما أنه لا يمكن للسكون المطلق ولا للحركة المطلقة أن يُنسبا للوجود، ومن ثمّ فقد بدأ افلاطون يراجع من جديد المذاهب المثالية الميتافيزيقية النافية للكثرة والحركة، كما بدأ يراجع من جهة أخرى المذاهب الحسية التي تسلّم بالكثرة والحركة المطلقة، فهو لم يوافق بارمنيدس أبا المثالية في استبعاد عالم الظواهر على أنه وهم مطلق، كما لم يوافق بروتاجوراس وهيراقليطس فيلسوفا النسبية والتغير على القول بأن الحقيقة توجد في عالم المحسوسات الدائمة السيلان. وإذا كانت محاورة بارمنيدس تتضمن نقده على المذهب الأول فقد جاءت محاورة «ثياتيتوس» لتقدم نقده على المذهب الثاني[٥٠]، وان كنا لا نجد في هذه المحاورة اشارة مباشرة الى المُثُل فإن السبب في هذا أنها قد كُتبت ـ كما يرى روس ـ بعد الجزء الاول على الأقل من «بارمنيدس» وليس بعد ذلك بمدة طويلة. ففي محاورة «بارمنيدس» قدم افلاطون كما أشرنا انتقادات هامة على نظرية المُثُل وهذا ما جعله يتحوّل في «ثياتيتوس» إلى فحص عمق الأساس الذي بُنيت عليه تلك النظرية، فافترض ان المعرفة موجودة، وانها مختلفة تماماً عن الاحساس او الحكم. وهذا ما يجعلنا نحس بقراءة ما بين السطور بوجود تقدم ملحوظ في وجهات نظره[٥١]. إذ أنه يعيد الأسس التي عليها تبقى نظريته موجودة حقيقة، فمن اجل ان يبقى الاعتقاد بأن هناك اختلافا تاما بين الاحساس والمعرفة، وان المعرفة تحتاج لكائنات كاملة وليست متصورة بالحس، نجده يقدم في

---

(٤٩) أميرة حلمي مطر، تقديم ترجمتها العربية «لثياتيتوس» لافلاطون، القاهرة الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣ م، ص ١٠.
وانظر أيضاً: Burnet (j.) Op. Cit., p. 253.

(٥٠) أميرة مطر، نفس المرجع، ص ١٠ ــ ١١.

(٥١) Ross (S.D.), Op. Cit., p. 101.

« ثياتيتوس » برهانه الاخير والأكثر اتقاناً للتفرقة بين الاحساس والمعرفة ، وتبقى نظريته أيضاً وبنفس الطريقة حين يتحدث بوضوح في محاورة « طيماوس » عن اعتقاده في وجود ذلك الاختلاف التام بين المعرفة والحكم الصادق ، وهذا ما أكده كذلك ببرهان دقيق متقن في « ثياتيتوس » .

وهكذا نرى أنه بينما لا تهتم هذه المحاورة بالميتافيزيقا، بل بنظرية المعرفة، نجدها تقدم البرهان القوي الذي يستخدمه أفلاطون في أي مكان لتأسيس نظريته الميتافيزيقية(٥٢) .

وتتجه المحاورة التي تليها، محاورة «السفسطائي» إلى تأكيد ذلك البرهان الأخير، وحل بعض الاشكالات التي فجرتها سابقتها ، إذ انها تبحث في ربط الـمُثُل بعضها بالبعض الآخر ، أو فيما يسمى بالمشاركة بين الـمُثُل فيعرض فيها أفلاطون للأجناس العليا للوجود كالحركة والسكون والوجود ، وينتهي من بحث هذه الاجناس الى اكتشاف جنسين آخرين هما ، ذات الشيء و« غيره » ، أي الذاتية والغيرية (الاختلاف)، فهذه الاجناس هي المثل الحقيقية كما يعرضها أفلاطون في « السفسطائي »(٥٣) . فالحركة والسكون تشتركان في الوجود ، دون أن يكون الوجود لا حركة ولا سكون ، وعلى هذه القضية يرتكز مبدأ تشارك الأجناس(٥٤) . في حين أن كلام افلاطون عن الوجود جعله بجملته شيئاً جامداً ، ونبذ كل نشاط منه ، وبالتالي نبذ كل حياة وروح عنه ، ومن ثَمّ كل وجدان وكل فكر . ولعلَّ انتهاء افلاطون في هذه المحاورة الى ما يُسمى « بالوجود الكلي » او عبارة « الموجود الشامل والكامل من كل الوجوه » يشير بالضبط الى جملة الوجود تلك . وهي موازية بدقة لعبارة « طيماوس » (٣١ ب) « الحي الشامل الكامل من كل الوجوه » إن لم تكن وإياها واحدة وحدة ذاتية ، فكما ان الحي في ملئه وكمال ذاته هو مجموعة كل الأحياء المعقولين وكذلك الوجود في ملئه وكماله هو مجموعة كل أشكال وأنواع الوجود(٥٥) .

والواضح أن أفلاطون في القسم الأكبر من هذه المحاورة كان مشغولاً بتعريف الوجود الحقيقي، ومجابهة تلك النظريات الفيزيقية الأخرى، وهذا يبدو من تساؤل

---

(٥٢) Ross (S.D.), Op. Cit., p. 103.

(٥٣) محمد علي أبو ريان، نفس المرجع السابق، ص ٢٣٠.

(٥٤) لوغست ديس، تقدمة لترجمته الفرنسية « السفسطائي » لافلاطون، ترجمتها إلى العربية فؤاد جرجي بربارة، سوريا، دمشق، منشورات وزارة الثقافة ١٩٦٩ م، ص ٣٨

(٥٥) نفس المرجع السابق، ص ٤٣.

السفسطائي كيف يبدو هذا العالم الظاهر السفلي كنتيجة للصور الفائقة عن الحس التي ليس بها حركة ولا تغير؟

والحق أن أفلاطون لم يعدل في هذه المحاورة عن تعليمه المألوف ليتخذ له نظرية روحية صرفة بشأن الوجود، إلّا أنه نجح في اجتياز الخط الخطير الذي تكلّم عنه في «ثياتيتوس» ولم يشأ أن يكون لا أسير مَنْ يجمدون «الكل» ولا أسير مَنْ يحركون كل «موجود» حتى الأشياء الجامدة اللا متحولة، وشقّ طريقه نهائياً بين هيراقليطس وبارمنيدس[٥٦].

ويتضح ذلك من خلال ما يدور في «السفسطائي» إذْ يقول الغريب:

« فالضرورة تحتم إذنْ على الفيلسوف، لا سيما المكرم للعلم والفهم والعقل، بسبب هذه الأمور بالذات، أن لا يقبل أن الكل برمته راكد جامد، إذ قال بذلك أصحاب المُثل من كل ناحية، وانما عليه أن يصرّح مقتفياً في ذلك منية الأطفال، أن الوجود والكل برمته ينطوي على الأشياء اللا متحركة والمتحركة معا.

تياتيتوس: «كلامك في منتهى الصحة»[٥٧].

ويستمر أفلاطون في تطوير نظريته عن المُثل في «طيماوس» بربطها بنظريته الكونية كما ربطها بنظريته المعرفية والميتافيزيقية في المحاورتين السابقتين، فحديثه في «طيماوس» عن «الحي بالذات» من الثابت ــ كما يقول ريفو Rivaud ــ أنه حديث عن عالم المثل عينه، وهذا في نظر ريفو أمر واضح إذْ أن «طيماوس» مبنية برمتها على وجود عالم المثل، وقد يستحيل فهمها أو يكاد إذا انقطعنا فترة عن قبول وجودها. والنصوص القائلة بذلك متوفرة جداً مما يجعل المرء يُدهَش من اعراض عدد كبير من المفسّرين المعاصرين المجيدين عن التقيد بها أو من اساءاتهم فهمها، فنحن نقرأ في «طيماوس» أن الصانع ينظّم العالم المنظور وعيناه تحدقان بالنموذج الأمثل في عالم المُثل[٥٨]. وكأن أفلاطون يريد بما أورده في «طيماوس» أن يؤكّد أنه يمكن تقديم شيء من التفسير الأكثر احكاماً للعلاقة بين الروح المحركة والمخططة لعالم المُثُل والعالم المادي الذي تشكله وتحكمه، ففيها نلتقي بهيئة هذا الصانع الإلهي a divine Craftsman الذي

---

(٥٦) اوغست دييس، نفس المرجع السابق ص ٤٤

(٥٧) أفلاطون، السفسطائي، (d ٢٤٩)، الترجمة العربية، ص ١٥٤.

(٥٨) البير ريفو، تقديمه لترجمته الفرنسية لمحاورة «طيماوس» لأفلاطون ترجمها الى العربية فؤاد جرجي بربارة، سوريا، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، ص ٤٩، ، ١٩٦٨.

يكون روح وجسد الأشياء المادية تبعاً لذلك النموذج الذي يتأمله في عالم المثل. وهذا الصانع يُعدّ رمزاً لروح أو نفس تقوم بوظيفتها الكونية، إنه تأمل معقول وسام للمثل ولهذا فهو يحرك وينظم كل الأشياء المادية لغاية خيّرة، والغاية خيّرة لأن الصانع خير(٥٩).

والملاحظ أن التعبيرات التي تُستخدَم ههنا لوصف النموذج وتعيينه هي حرفياً عين التعبيرات التي استعملها أفلاطون في «فيدون» لتحديد عالم المُثل كحقيقة ثابتة، بل قد عني هنا أيضا في «طيماوس» بأن يقدم لها دليلاً مقتضباً يتفق مع أحد البراهين التي تلجأ إليها المدرسة الأفلاطونية لاثبات وجود تلك الكائنات الثابتة غير المتحولة، وذلك الدليل هو الدليل المستمد من ضرورة العالم المطلق الكامل. فإنْ لم توجد صور أزلية فليس هناك أيضاً علم مطلق. وأكثر من ذلك ليس هناك حق ولا ظن يستحق الثقة، فلا يبقى سوى مزاعم قلقة خدّاعة لأن الاستدلال يمتّ بصلته إلى الأشياء التي يفسّرها ، فيصعب أن يؤكّد المرء بصورة قاطعة أقوى من هذا وجود نظام علوي غير محسوس وكمال يفوق الأشياء الدنيوية، ومن هنا يمكننا اعتبار «طيماوس» برمته تطبيقاً متواصلاً لنظرية المُثل(٦٠) .

ويتضح ذلك من خلال النظر في مناقشته لمشكلة طبيعة المحل في «طيماوس» ، إذْ أنها مرتبطة في الصميم بمشكلة وجود الصور أو المُثل الأزلية، وفي الواقع إن مسألة أصل العناصر قد طُرِحت في «طيماوس» مرتين، أولاً بعبارات عامة وذلك قبل التساؤل عن وجود المحل ثمّ من جديد وعلى وجه أدق بعدَ الشروح المتعلقة بالمحل، وعندئذٍ يتساءل أفلاطون هل هناك صور مطلقة أو مُثل للعناصر، أو بصورة أعم هل توجد مُثل؟

ويجيب بتدليل ملخص ولكن في غاية الوضوح على واقعية المُثل، كل المُثل، وليس مُثل العناصر فقط، أن المثل موجودة لأننا نملك موهبة خاصة تطلعنا عليها، وهذه الموهبة هي ادراكنا العقلي بأن للمثال موجود، إذْ يلزم هذه المعرفة الثابتة غير المتزعزعة المحفوظة لقليل من الناس المستنيرين موضوع يماثلها. وحقيقة المُثل موضوع المعرفة أنها متحولة نظير تلك المعرفة ، إذْ أنها لا تغير شكلها ولا تولد ولا تفنى، ولا تقبل أبداً عنصرا ما آتياً من مصدر آخر، إنها غير خاضعة لادراك الحواس(٦١).

(٥٩) Armstrong (A.H.), Op. Cit., pp. 47 - 48.

(٦٠) اليهوريفو، نفس المرجع السابق، ص ٥٠.

(٦١) نفسه، ص ٩٩ ــ ١٠٠.

وفي محاورة «فيليبوس» نجد تطوراً آخر في تلك النظرية، إذْ نلمح تأثر أفلاطون فيها بنظرية الأعداد الفيثاغورية وبها أمّل أفلاطون في عرض منظم ومفصل لعالم المثل، فقد أودعت طريقة الفيثاغوريين في تنمية التصورات طبقاً للأعداد إليه نفسها ، فرمز للمثل المفردة بالأعداد المثالية، فعناصر المثل هي اللامحدود والمحدود مشابهة للمبادىء المعروضة للعالم الحسي في «فيليبوس»، إذْ أن اللامحدود له هنا مغزى الفراغ المعقول Intelligible space، والواحد جعله أفلاطون مساوياً لمثال الخير، الذي نبعت منه كل المثل الأخرى كالأنساق المتدرجة من المشروط إلى شرطه[٦٢]. فالمثال إذنْ هو المحدود Peras والمحسوسات غير محدودة apeiron. ومما يدل على أن أفلاطون قد اتجه نحو الرياضيات ونحو نظرية أن المثل أعداد أنه رأى أننا يجب أن نلتمس في المحسوسات التي من نوع واحد طبيعة واحدة وأن نبحث عن هذه الطبيعة دائبين، وما دامت هذه الطبيعة ملازمة للشيء سينتهي البحث بالظفر بها، وهذه الطبيعة عبارة عن نسبة رياضية ثابتة تخضع لمقياس محدود مثل الصحة والموسيقى والجمال وغير ذلك مما يخضع لنسبة رياضية هي مزيج من المحدود واللامحدود[٦٣] ، وقد جعل أصناف الموجودات تبعاً لهذا أربعة : اللامحدود والمحدود والمزيج من المحدود واللامحدود والعلّة أو السبب ، وقد اختلف المحدثون حول هذه المسألة : في أي الاجناس الأربعة للوجود لا بدّ للـمُثُل أو الصور العقلانية أن تنتظم ؟ ومنهم من قال إنه الرابع أي علة المزيج ومنهم من رجّح انه الثالث اي النسبة او المزيج بين المحدود واللامحدود ومنهم من ذهب إلى أنه الثاني أي المحدود ، وقد جاء هذا الخلاف لأن افلاطون لم يتحدث هنا عن المثال بل عن اللذة والحكمة ، أيهما أفضل ، فاللذة من الصنف الأول أي اللامحدود والعقل من الصنف الرابع لأنه علّة المزيج بين المحدود واللامحدود[٦٤] .

وحل هذا الاشكال الذي اختلف حوله المفسّرون يجعلنا نتساءل هل طرح المشكلة على هذا النحو يُعدّ طرحاً مقبولاً؟

واعتماداً على معطيات «فيليبوس» ذاتها، نجد الأقرب إلى الحقيقة أن نعد المحدود واللامحدود والمزيج والسبب مُثُلاً أو صوراً عقلية، بما أنها هي ذاتها أجناس أو

---

(٦٢) Windleband, Op. Cit., pp. 203 - 204.

(٦٣) أحمد فؤاد الأهواني، نفس المرجع السابق، ص ١٢٠.

(٦٤) نفسه، ص ١٢١. وأنظر كذلك: أوضست ديس، تقديمه لترجمته الفرنسية لمحاورة «فيليبوس» (الفيلفس) لأفلاطون، نقلها إلى العربية فؤاد جرجي بربارة دمشق منشورات وزارة الثقافة، ١٩٧٠، ص ١٢٧ وما بعدها.

أنواع من الوجود، ولكل من هذه الأجناس طبيعة وضرب من الصور، وفي الوقت نفسه وحدة فكرية منطقية يُرَد إليها الشتات المتفرق. وهذا الشتات المتفرق إمّا كثرة محسوسة فردية وإمّا كثرة أنواع وهذه الكثرة أو تلك، تشترك في صورة واحدة، وتتقبلها في ذاتها، ولو على درجات متفاوتة. ولم لا يكون «اللامحدود» في «فيليبوس» جنساً معقولاً، كما هو «الآخر» أو «الغير» في «السفسطائي»! ففي «السفسطائي» كما في «فيليبوس» نجد حلول أجناس في المحسوسات، وحلول أجناس في أجناس[٦٥]. ومن ثَم يحق لنا أن نعدّ اللامحدود والمحدود أجناساً عقلية، تشترك فيها الأنواع مباشرة، وهي عقلية مثلها. وتشترك فيها المفردات المحسوسة بوجه غير مباشر، ومثل هذا يمكن أن يُقال على العلّة أو السبب الذي يشترك فيه كل ما هو فاعل في العالم المحسوس ويشترك فيه قبل كل شيء، العقل الأسمى الذي يمزج الكل اللامحدود لينشيء منه انسجاماً كونيا[٦٦].

وإذا كان صحيحاً أن وظائف اللامحدود والمحدود والسبب أو العلّة والمزيج تلبث عمومية جداً، فهل هي أعم من وظيفة ما هو عين ذاته ومن وظيفة الآخر في «السفسطائي» ومن وظيفة الخير في «فيليبوس»؟ وسواء كانت هذا أو ذاك فلا شيء يمنعنا في ذلك من أن نرى في «أجناس الوجود» الواردة في «فيليبوس» أجناساً عقلية أو مُثُلاً أو صوراً[٦٧].

ومن ثَمّ لا نأسف على اعراض أفلاطون عن مساعدتنا ولو بتلميح قليل الخفاء أو كثيرة في اكتشاف السر العظيم. فإنْ لم يستطع هذا أو ذاك من الأجناس أن يفسح للمُثُل مكاناً أميناً فذلك لأن بعض المفكرين قد حاول أن يحلها في أحد الأجناس دون غيره بصورة جازمة[٦٨].

وإذا أخذنا بهذا التحليل الذي اعتبر هذه الأجناس الأربعة مُثُلاً أو صوراً يمكن للأنواع المشاركة فيها مباشرة، والجزئيات المفردة مشاركة غير مباشرة ، يمكننا الحديث

(٦٥) انظر: أفلاطون، السفسطائي (٢٥٣ ثم ٢٤٧ ـ ٢٤٨)،، الترجمة العربية، ص ١٦٤ ـ ١٦٥، ص ١٤٨ وما بعدها.
وانظر أيضاً:

Diés (A.), Définition de L'etre, pris, 2. édd. 1932, p. 315.

(٦٦) اوغست ديس، تقديم « فيليبوس » الترجمة العربية، ص ١٢٩ ـ ١٣٠.

(٦٧) اوغست ديس، نفس المرجع السابق ص ١٣٠.

(٦٨) نفسه، ص ١٣٠ ـ ١٣١.

عن مشاركة المحسوس في المعقول دون انقسام المعقول أو تعدده ، وتصبح العلاقة بين الشيء والمثال على غير ما رأيناه من قبل في «فيدون» و«الجمهورية» ، من أنها علاقة علّة بمعلول، مما يوضح لنا كيف أن المواقف الفلسفية لأفلاطون في «اقراطيلوس» و«مينون» و«فيدون» و«الجمهورية» قد عملت على اثارة أزمة شك عنيفة تحددت معالمها في «بارمنيدس» مما دفع بأفلاطون ــ وهو يتلمّس الحلول ــ إلى تعديل موقفه كما وضح في «فيليبوس» حيث اتجه إلى الرياضة للتعبير عن مشاركة المحسوس في المعقول، وقد تمّ هذا التطور في مذهب أفلاطون بطريقة تدريجية وانتهى إلى نتائجه المنطقية فيما صاغه من آراء شفوية[٦٩].

فمنذ حوالى ألفين وثلاثمائة عام، ألقى أفلاطون محاضرة شهيرة موضوعها كان فكرة الخير[٧٠]، وقد نقلها لنا أرسطو، وميّز على أساسها عند أفلاطون بين الأشياء المحسوسة والمُثُل والمتوسطات الرياضية، ولكنه ــ أي أفلاطون ــ يضيف إلى هذه الأنواع الثلاثة للموجودات نوعاً رابعا من الموجودات تأتي بعد الأعداد أو المُثُل وهذه الموجودات هي أقل في الدرجة من الأعداد المثالية وتتضمن ماهياتها «الامتداد» مثل «مثال الخط المستقيم». وقد جعل أفلاطون لهذه الأطوال المثالية مبدأ مادياً هو صور «الكبير والصغير» المتعددة، وبالنسبة للخط المستقيم نجد الأطول والأقصر كمبدأ مادي له، وبالنسبة للسطح نجد العريض والضيق، وبالنسبة للحجم نجد العميق والسطحي. وقد جعل أفلاطون أيضاً لهذه الأطوال المثالية مبدأ صورياً، فالاثنين مبدأ الخط المستقيم والثلاثة مبدأ السطح والأربعة مبدأ الحجم. ويشير أرسطو أيضاً إلى أن أفلاطون يتكلم عن «الحي بالذات» أي العالم المثالي، نموذج العالم المحسوس، وهذا العالم المثالي مؤلف من مثال «الواحد» بالاضافة إلى الطول والعرض والعمق المثاليين[٧١].

وعلى هذا نستطيع أن ننظم الوجود حسب آراء أفلاطون الشفوية ابتداء من الواحد، وباضافة الثنائية إلى الواحد تتكوّن مجموعة الأعداد المثالية، ثمّ تلي تلك الأعداد المثالية الأطوال المثالية، وبعد هذه الأطوال المثالية التي تتضمن الطول والعرض والعمق المثالية توجد المُثُل التي كان يشير إليها أفلاطون في محاوراته، وبعد

---

(٦٩) أحمد فؤاد الأهواني، نفس المرجع السابق، ص ٢٣٥.

(٧٠) Whitehead (A.N.) Essays in science and philosophy, New York, philosophical Library, 1948, p. 75.

(٧١) محمد علي أبو ريان، نفس المرجع السابق، ص ٢٤٠.

هذه المثل تأتي المتوسطات الرياضية أو المُثل الرياضية، وهي في مرتبة وسطى بين المُثل والمحسوسات. وعلى هذا فإن لدينا «الحي بالذات» وهو العالم المثالي، وله مبدأ صوري وهو الواحد ومبدأ مادي وهو الثنائي اللامحدود. أو يمكن أن نقول أيضاً إن هذا العالم يشتمل على نوعين من المُثل الرياضية: النوع الأول هو الأعداد المثالية وفي قمتها الواحد، وهو مثال الخير ثمّ مبادىء الأجسام المثالية الهندسية وهي الطول والعرض والعمق المثالية[72]، وهذا «الحي بالذات» هو صورة مثالية للعالم المحسوس، ويربط بين العالمين ما يسميه أرسطو ــ نقلاً عن محاضرات أفلاطون الشفوية ــ بالموجودات الرياضية المتوسطة التي تؤدّي وظيفة هامة في التقريب بين المحسوس والمعقول وذلك عن طريق التدّرج في التجربة، والاحتراس من الانتقال المفاجىء من طبيعة المحسوس إلى طبيعة المعقول المتغايرتين كما حدث في المحاورات وكان سبباً في اثارة الأزمة بين بارمنيدس وسقراط حول نظرية المشاركة، ولكن الشيء الوحيد الذي يبدو قلقاً في هذا التنظيم المتدرج للمُثل عند أفلاطون هو صلة ما يسميه بالمثال ــ الذي يضعه فوق المتوسطات الرياضية وتحت الأطوال المثالية ــ بالتنظيمات المثالية التي يضعها فوقه.

وعلى أية حال فإن هذا التنظيم الجديد للعالم عند أفلاطون قد أدّى إلى ظهور فكرة الصدور عند أفلوطين التي كان لها أبلغ الأثر في الفكر الفلسفي في القرون الوسطى، وقد خفي على الكثيرين أن هذه الفكرة نتيجة حتمية لما عُرِف من آراء شفوية لأفلاطون[73].

وقد امتدّ تأثره بالرياضيات في نظريته عن المُثل ــ بالاضافة إلى آرائه الشفوية إلى آخر محاوراته «القوانين» التي تحتوي الشكل الأخير لفلسفته، وتظهر تلك المحاورة تقدماً في بعض وجوه فلسفته وفي البعض الآخر انحرافاً في وجهات نظره حول الحياة والعالم. ورغم أن التطور الأخير لنظرية المُثل المرتبط بالواحد من الأعداد وما نعرفه عن طبيعة هذا التطور نجمعه أساساً من «الميتافيزيقا» لأرسطو ــ كما أشرنا ــ إلاّ أننا، رغم أن الجانب التأملي لنظرية المُثل لا نجد له أي أثر في «القوانين»، نجد أن افلاطون قد وجد فيها دون شك الجانب العملي للقيمة التي نسبها إلى الرياضيات معززاً بامكانية التطبيق، تطبيق العدد والقياس على دوران السماء وتنظيم الحياة الانسانية، وفي هذه العودة إلى مبدأ الأعداد نجد تراجعاً أكثر منه تقدماً إلى التجريد

(٧٢) نفسه، ص ٢٤٠ ــ ٢٤١.
(٧٣) نفسه، ص ٢٤١.

ي ... ، والذي من طبيعته انه ارفع من العدد الحسابي والشكل الهندسي[٧٤].

ولعلّنا الآن نتساءل بعد سرد تطور نظرية المُثُل خلال محاورات أفلاطون ودروسه الشفوية : هل كان أفلاطون موفقاً في عرضها ، وهل استطاع بالفعل تفادي ما يمكن أن يوجّه اليها من انتقادات أم أنه قد اخفق في احكامها ولم يُوفّق في عرضها ؟

الحق أن الناقد الأفلاطوني الذي يأخذ بالمعالجة العقلية لتلك النظرية، يميل إلى وجهة النظر التي تعدها خطأ بسيطاً في فلسفة افلاطون، ويفترض أصحاب هذه المعالجة أن افلاطون أصبح يعتقد في ذلك، ولو كان قد فعل هذا في نظرهم لكان تطور فكره يلخص باختصار أو ربما بطريقة أفضل، تطور الفلسفة في هذا القرن.

ففي محاورة «فيدون» و «المأدبة» و «الجمهورية» وغيرها، نجد اتفاقاً عاماً على أنه قد قرر وجود الكليات Universals exist ، وأن كلاً منها مستقل عن العقل وعن الأفراد التي تشارك فيها، وأن أسماء معينة تسمي تلك الكليات التي هي مسميات لها. وباختصار فإن نظرية المثل (الصور) في تلك المحاورات الوسطى ، كانت نظرية لواقعية الكليات، وهي نظرية شبيهة وصورة طبق الأصل للنظريات الواقعية التي اشتهرت في السنوات المبكرة من هذا القرن.

ولكن أفلاطون في «بارمنيدس» قد طرح هذه النظرية للنقد ــ كما أشرنا ــ واعتقد المفسّرون المتحمسون أن هذه الانتقادات كانت صحيحة وأن افلاطون قد سلّم بصحتها.ولو كان هذا حقيقياً بالفعل، لُعدَّت «بارمنيدس» اشارة لنقطة تحول في فكره، وهو تحول يمكن أن يعين اتجاهه[٧٥]. ولكن هذا لم يحدث إذْ أن افلاطون ــ كما رأينا ــ قد ردّ بنفسه على هذه الانتقادات وحاول تفنيدها وحل الصعوبات المترتبة عليها في محاوراته التي تلت «بارمنيدس»وبالذات في «السفسطائي» و «فيليبوس» ، وأكدّ أنه قادر على تغيير اتجاهه وتطوير فكره حينما ربط في «فيليبوس» ومحاضراته في الأكاديمية بين المُثُل والأعداد واستفاد من هذا في تطبيقاته ، في نظريته الكونيه في «طيماوس» وفلسفته الأخلاقية في «فيليبوس» ، وفي فلسفته السياسية ونظرياته الإلهية

(٧٤) Jowett (B.), Introduction of his translation to «Laws» Dialogues of Plato, Vol. V. (The Laws). Third Ed., Oxford University press, London, 1931, ccxl.

(٧٥) Allen (R.)His Introduction to «Studies in Plato'q Metaphysics», Edited by him; pp. X.xi.

والفلكية في آخر محاوراته «القوانين».

ولعلّ تمسك أفلاطون بنظرية المُثُل إلى هذا الحد، هو الذي جعل بعض الفلاسفة المعاصرين يوجّهون النقد الدائم إليه، حتى أن برجسون H. Bergson يلومه على عدم استطاعته النزول من تلك القمم التي يحلو له أن يقيم فيها ، إذْ أن أفلاطون في نظره قد أهاب بالفيلسوف أن يتجه إلى عالم المُثُل، وهنالك بين المفاهيم المجردة يطيب له المقام، يثير بينها الخلاف ثمّ يصلحها طوعاً أو كرهاً، ويقوم في هذا الأفق الممتاز بدور الدبلوماسي، ويتردد عن الاتصال بالواقع ووقائعه، عاليها فضلا عن دانيها، من أمثال الأمراض العقلية، فكأنه يخشى أن تتسخ بها يداه[٧٦].

ويتحسّر برجسون على عدم استطاعة العلم الاستفادة من أفلاطون فيقول: إن النظرية التي كان يحق للعلم أن ينتظرها هنا من الفلسفة، النظرية المرنة القابلة للتكامل ، المنطبقة على جملة الوقائع المعروفة، لم تنشأ الفلسفة أو لم تستطع أن تقدمها إليه[٧٧]

وعلى العكس من موقف برجسون من أفلاطون ونظريته في المثل، نجد موقف كارل بوبر K. popper وهو أحد الوضعيين المناطقة الذي يُعدّ أشهر اتجاه فلسفي علمي في هذا القرن ـ الذي يقرر أن هناك ارتباطاً لا ينفصم بين المشكلات الفلسفية والعلمية، فكثير من النظريات العلمية نجد لها جذوراً فلسفية، وكثير من النظريات الفلسفية يكون أساسها علمياً، ويضرب بوبر مثلاً على ذلك بنظرية المُثُل الأفلاطونية، إذْ يؤكّد أنها لا يمكن أن تُفهم فهمًا صحيحا تاما إلاّ إذا فهمناها في ضوء العلم الاغريقي السائد آنذاك ، وبالذات العلم الفيثاغوري، إذْ أنها في نظره ذات صلة وثيقة بنظريات الفيثاغوريين العلمية، والتي كانت أيضا وعلى نفس المستوى ذات صلة بالنظرية الذرية عند لوقيبوس وديمقريطس[٧٨].

وعلى أي حال، فإن ما يهمنا الآن من هذه النظرية، هو بيان كيف ارتبطت في مراحل تطورها المختلفة بنظرية أفلاطون في الألوهية؟

---

(٧٦) هنري برجسون، الطاقة الروحية، محاضرة «النفس والجسم» التي ألقاها في أبريل ١٩١٣م، ترجمة سامي الدروبي، القاهرة، الهيئة العامة للتأليف والترجمة والنشر ١٩٧١ م، ص ٣٥.

(٧٧) نفسه، ص ٣٥.

(٧٨) Popper (K.), Conjectures and Refutations, pp. 75 - 76.

الفصل الثاني

الألوهية وعلاقتها بعالم الطبيعة

لا شك أن تصور أفلاطون للكون قد ارتبط لديه بتصوره للألوهية وذلك لدوافع كثيرة تتضح كلها في واحدة من أهم محاوراته التي اختلف الباحثون حول قيمتها الفلسفية، هي محاورة «طيماوس»، التي يعتبرها البعض مجرد أسطورة لا تعبّر عن آراء أفلاطون الفلسفية الصحيحة [1]، وهم رغم ذلك يقدرونها لما كان لها من قوة التأثير في عصور التاريخ، فقد أثّرت أبلغ التأثير في العصور الوسطى لأنها كانت الوحيدة التي ترجمت إلى اللاتينية. وبعضهم يقدّرها لما قدمته من تفسير لبعض آراء أفلاطون التي وردت في محاورات اخرى، لا لأهمية ما تحويه من تأملات حول العالم الطبيعي لأن تلك التأملات كانت رياضية مشوقة بالنسبة لأفلاطون لا بالنسبة للحقيقة الفعلية للعالم الطبيعي [2].

ونحن نخالف هؤلاء وأولئك فيما ذهبوا إليه ، لأن «طيماوس» تقدّم لنا جانباً هاماً من فكر أفلاطون لم يقدمه في أي من محاوراته الأخرى ، فقد عالج المشكلات السياسية، الأخلاقية، الدينية، الجمالية مختلطة في كل محاوراته، وبقيت المشكلات الخاصة بالعالم الطبيعي، وجود هذا العالم، موجد هذا العالم، كيفية وجوده وتركيبه. وقد أفرد لمعالجة كل هذا محاورته هذه.

وإذا كان أفلاطون قد رأى أن يجيب على تلك المشكلات الخاصة بالعالم الطبيعي بالأسلوب القصصي فهذا راجع إلى أنه أراد أن يدلل على أن العالم المحسوس لا يوضع في قضايا ضرورية ، إذ ليس أمام العقل البشري إلاّ الظن

---

(١) برترانڈرسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، الترجمة العربية، ص ٢٣٤.

(٢) Dickinson (G. Lowis), Plato and his dialogues, London, George Allen and Unwin LTD., 1931, p. 73.

والتشبيه[٣]. واعتقد انه لم يكن أمام أفلاطون إلاّ أن يبسط لخياله العنان كي يتصور كيف نشأ هذا العالم وكيف يتحرك وعلّة وجوده وحركته، وما دام الأمر غير مؤكّد ولا يدخل في اطار العلم الحقيقي فإنه لا يُعبِّر عنه إلاّ بذلك الاسلوب. ومن ناحية أخرى فإن أفلاطون كان مغرماً بشكل عام بذلك الاسلوب الملىء بالأساطير والتشبيهات التي يخترعها ليقرب الفكرة أحياناً وليعمقها ويعطيها مدلولات أبعد أحياناً أخرى.

وعلى أي حال فقد أنطق أفلاطون «طيماوس» الفيثاغوري بقصة التكوين هذه لأنها قائمة لديه على مبادىء عقلية رياضية. والحق أن حديث أفلاطون في «طيماوس» يُعدّ مثالاً لنزعته التوفيقية ومقدرته النسقية، فقد أخذ فيها بالعقل الذي قال به انكساجوراس، وبينّ عيب المذهب الآلي، وأقام الغائية على أساس متين ثم استبقى الآلية في الكليات والجزئيات، حتى في الظواهر الحيوية كالاغتذاء وحركة الدم والتنفس والشيخوخة والموت، وصور الأجسام جميعاً مركبة من نفس العناصر متمشية على نفس القوانين لا يميز في ذلك من ديمقريطس إلاّ أن هذه الآلية خاضعة لتدبير الصانع يفرض عليها غاياته من خارج، فتحققها هي بوسائلها الخاصة، أي بحركة تلك الأشياء الهندسية التي للعناصر.

وأخذ أفلاطون صفات العالم عن الايليين، وبالأخص عن اكسينوفان، فجعله واحداً كرويا متناهياً حيا عاقلا، ولكنه استبقاه حادثاً متغيراً وأضاف الثبات والضرورة للعالم المعقول. ونبذ رأي الطبيعيين في الأجرام السماوية وانحاز إلى العقيدة القديمة القائلة «إن كل ما هو سماوي فهو إلهي» وأقامها على افتقار الحركة الدائرية إلى محرك عاقل، فحصل بها على حلقات في سلسلة الموجودات، وأمكنة لخلود النفس الانسانية.

وأخذ التناسخ عن الفيثاغوريين. ومع أنه أضاف الاحساس إلى النبات إلاّ أنه قد قصر التناسخ على الحيوان، وكان الفيثاغوريون يمدونه إلى جميع الأحياء، وبنى عليه فكرته الغريبة في التطور النازل من الرجل إلى المرأة إلى أدنى أنواع الحيوان تبعاً للخطيئة ونقص العقل فكان أمينا لمبدأه «أن النقص تضاؤل الكمال»[٤].

فالكون لدى أفلاطون إذنْ كالشيء المدرك تماماً، فهو يمتلك العلّة والنفس،

---

(٣) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص ٨٣.

(٤) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص ٨٦ ـ ٨٧.

إذ أن العمل الأول للصانع Demiurge في خلقه للعالم هو خلق النفس كمبدأ لحياة الكل، فنفس العالم يجب أن تكون ذات وحدة ذاتية، تتمثل حركتها ووعيها في صورتها ذات القدرة المحددة. إنها هي الرابطة بين المثال والشيء المحسوس. وهي تمتلك تلك الكيفيات المتناقضة كالذاتية Sameness والغيرية otherness[٥].

ويُقال أحياناً إن الصانع كائن أسطوري زائد، وهو مجرد تضعيف لروح العالم، لكن الحقيقة أن أفلاطون ليس لديه ما يدفعه لافتراض نفس كلية للعالم، وصانع إلهي سامٍ بدون أن يكونا ضروريين لايجاد العالم كما نراه[٦]، فليست «طيماوس» هي المحاورة الوحيدة التي تظهر فيها فكرة الصانع، ففي محاورة «الجمهورية»[٧] نجد: «صانع الاحساسات» artifcer of senses و«صانع السماء» artificer of heavens، وفي «السفسطائي» نجد: «هل يجب أن نعزو ايجاد هذه الأشياء والاتيان بها إلى الوجود إلى شيء خارج اللاوجود، إلى صانع أو مخترع إلهي مقدس ولا شيء آخر»[٨]. وفي «السياسي»: نجد: «أن العالم الذي وجد في آن واحد بواسطة قوة خارجية مقدسة تستقبل الحياة المنعشة والخلود من يد متجددة لصانعها»، تلك اليد التي وصفت مؤخراً كصانعها وأبيها ــ في «طيماوس» ــ التي نجد فيها أن الإله قد سُمي بالصانع (المخترع) والأب لكل الأعمال[٩].

وفي «فيليبوس» يقرر أفلاطون أن ما يتراءى لنا في السماء من نظم الأفلاك والكواكب الرتيبة المعقدة يكفي للتدليل على أنها يجب أن تكون صادرة عن عقل إلهي، ويؤكِّد أن الحكماء يتفقون على أن العقل هو «ملك» هذا الكون وأنه سيد هذه الأرض، فهو علّة وجود عناصر الموجودات الرئيسية وهو الصانع المنظِّم لكل شيء، وهو الذي يرتِّب السنوات والفصول والشهور، فهو إذنْ جدير بأن يسمى بالعقل وبالحكمة، وإلى جوار هذا العقل توجد نفس كلية[١٠]، ويقول سقراط معلِّقاً على حديث ابروترخس عن ضرورة وجود علّة لهذه الأشياء في «فيليبوس»: «إن طبيعة الصانع لا تختلف في شيء إلاّ بالاسم عن طبيعة العلّة،

---

(٥) Windleband, Op. Cit., p. 220.

(٦) Ross (S.D.), Op. Cit., p. 127.

(٧) أنظر: أفلاطون، الجمهورية، الترجمة العربية (٥٩٦)، ص ٥٤٩ ــ ٥٥٠.

(٨) أنظر: أفلاطون، السفسطائي، الترجمة العربية (٢٦٥ هـ، ٢٧٠ أ).

(٩) Ross (S.D.), Op. Cit., pp. 127 - 126.

(١٠) محمد علي أبو ريان، نفس المرجع السابق، ص ٢٠٩ ــ ٢٠٥.

والصانع والسبب قد يُقال بحق عنهما أنهما واحد»[11].

وأعتقد أننا قد لاحظنا من ذلك أن تصور أفلاطون لصانع العالم موجود في محاورات عديدة له غير محاورة «طيماوس»، إلاّ أن تصوره للكون وفلسفته الكونية لم ترد لديه إلاّ في «طيماوس»، ومن هنا تأتي أهميتها في نظرنا ـ كما أشرنا من قبل. ولذلك فمن الضروري أن نعرف الآن كيف تصور أفلاطون العالم في «طيماوس»؟

إن نقطة البداية في العلم الطبيعي عنده هي محاولته تفسير التغير أو الصيرورة البادية في الكون، فقد لاحظ أن كل متحرك لا بدّ أن يفترض محركاً ولّما كان المتحرك من صفاته أنه مادي، فقد أصبحت أول شروط المحرك عنده هي تجرده من المادية، لذلك فقد انتهى الى أن المحرك والعلة في حركة الطبيعة هي النفس اللامرئية وهي التي عرفها في محاورة «فايدروس» بأنها المبدأ الاول الذي لا يستمد حركته من أي مبدأ سابق عليه والتي منها يستمد الوجود كله حركته، فهي الحركة الاولى أو الحركة التي تحرك ذاتها ثم تهب الوجود كله حركته المستمرة الابدية[12].

ولّما كان العالم حسب معطيات «طيماوس» كروياً مستديراً كامل الاستدارة، وذلك على العكس من محاورة «الجمهورية» التي تتركنا بازاء هذه الصفة حائرين مترددين، نجد نصوص طيماوس لا تدع مجالاً لذلك الشك، فأفلاطون لا يكتفي فيها بأن يؤكّد في حزم كروية العالم برمته، بل يقبل ضمناً أن الأرض نفسها تجاري شكل الكل، وقد احتلّت منه موقع المركز[13]، مما جعل أرسطو يستوحي دائمًا في كتاب «السماء» استنتاجات «طيماوس»[14]، التي يقول فيها أفلاطون على لسان طيماوس الفيثاغوري موضحاً صفات العالم لديه:

«إن تنسيق العالم وانشاءه قد استوعب كلاً من العناصر الأربعة بجملته، لأن منشئه قد أنشأه من النار بأسرها، ومن الماء برمته، وكذلك الهواء والتراب. ولم يدع خارج العالم ولا ذرة واحدة ولا أية طاقة من احد تلك

---

(11) أفلاطون، فيليبوس، الترجمة العربية (٢٦ أ)، ص ٢٠٦.

(12) أميرة حلمي مطر، نفس المرجع السابق، ص ١٩٧ ـ ١٩٨.

(13) أخذ أفلاطون هنا بالاعتقاد الخاطيء الذي كان سائداً آنذاك بأن الأرض وليست الشمس هي مركز الكون وقد تابعه أرسطو في هذا.

(14) البيرريفو، مقدمته للترجمة الفرنسية لمحاورة «طيماوس»، الترجمة العربية، ص ٨٩ ـ ٩٠.

العناصر وهذه كانت نواياه ، اولاً لكي يكون العالم حياً شاملاً متكاملاً في غاية التكامل ، مؤلفاً من كامل الأجزاء . وعلاوة على ذلك ، لكي يكون واحداً فريداً إذ لم يتبق ما يمكن أن ينشأ عنه عالم آخر مماثل . اخيراً ، كي لا يشيخ ولا يعقل ، معتبراً أن عوامل الحرارة والبرودة وكل العوامل الاخرى ذات المفاعيل العنيفة ، إذا حدقت من الخارج بجسم مركب ودهمته في آناء غير مؤاتية فهي تفككه وتجلب له الأمراض والهرم ، وتؤدي به الى البوار والدمار . ولهذه العلة وبسبب هذا التفكير ، هندس الله العالم وجعله فريداً وشاملا متكاملا عن جميع اجزاء العناصر طرا ، لا يهرم ولا ينتابه داء . وقد أعطاه الشكل الملائم المجانس . فقد يليق بالحي المزمع ان يضم في ذاته جملة الاحياء ، شكل ينطوي في ذاته على كافة الاشكال بلا استثناء . ولهذا آتاه شكلا كرويا ، يبعد مركز قطره إلى سطحه بعداً متساوياً من كل الجهات وأداره تدويراً وجعله أكمل الأشكال واشبه شيء بذاته وهو الشكل الكروي »[١٥]

ومولد العالم لدى أفلاطون في «طيماوس» ممثل في فرض تدخل العقل والضرورة في آنٍ واحد والضرورة مرتبطة برباط أزلي بكل وجود معقول، وضروري بمعنى ما لا يستطيع الشيء أن يكون بدونه أو ما ينجم عن طبيعة الشيء الخاصة ولا يمكن أن يفارقه. مثال ذلك الطبيعة البشرية فهي إذا وجدت تشمل رغبات لا مفرّ منها وبدونها لا يستطيع جوهر الانسان أن يتحقق فهذه الضرورة المرتبطة بالماهية لا تقاوم وتُفرَض على الآلهة أنفسهم، ولا يمكن أن تُفسَّر تفسيراً تاما بمفهوم الخير وحده، لأنها في الواقع تتعلّق بتعدد الماهيات، وبحد هذه الماهيات بعضها بعضاً، فالضرورة تفرض ضرباً من الضرورة المنطقية[١٦].

هذا ويضيف أفلاطون أحياناً إلى هذه الضرورة المنطقية، شكلاً آخر من الضرورة صادراً عن فعل عضوي من ارادة الآلهة، فتدخل العلّة الضرورية لا مفرّ منه حيثما نلقى كثرة من الحدود القابلة أن تؤلف كلاً واحد، ومن ثمّ لا بدّ أن تحصل حتى ضمن عالم المثل و « الحي بذاته » بفعل الضرورة إذْ لا يستطيع لا «المتعدد» ولا «الواحد المفرد» أن يوجدا كل على حدة بصورة مطلقة وإنما عليهما أن يختلطا

---

(١٥) أفلاطون، طيماوس، الترجمة العربية، (٣٢ ــ ٣٣ ط ـ)، ص ٢١٧ ــ ٢١٨.
(١٦) البيريفو، نفس المرجع السابق، ص ٩٢ ــ ٩٣.

طبقاً لقوانين منتظمة ليؤلفا كوناً واحداً[١٧].

وتبرز هنا نقطة خلاف بين المناقشات التي دارت في «الجمهورية» وما يدور هنا في «طيماوس» ، إذ أن الأخيرة تبحث لتؤسس طبيعة فريدة للعالم بتأسيس تفرّد المثال Form، ولكن تفرّد المثال أُسِس بنفس الطريقة التي كانت في «بارمنيدس». فقد فُسِّرت العلاقة بين المثال وحالة من حالاته كالعلاقة بين الكل والجزء كنوع من الاشتمال أو التضمن، ولكنه يقبل أن يكون نوعاً من العلاقة بين الأصل والصورة التي تنتشر في أجزاء المحاورة [١٨]. وهذا يدعونا إلى التساؤل عن نوع العملية التي يولج بها الصانع النظام في الصيرورة؟ فنجد أنها عملية لا ينتج عنها خلق كائن جديد ولا أي مادة جوهرية، إنها تنظم فقط الحي المحسوس على غرار الحي المعقول[١٩]، فالصيرورة التي يُعنىَ أفلاطون بنسبتها إلى العالم الفيزيقي تتضح من حديثه كما لو كانت قد أتت للوجود في وقت لاحق على حال عدم النظام، بواسطة الصانع الالهي[٢٠]، وقبل الاستطراد في وصف هذا الصانع ودوره في العالم، يجب أن نعرف على ضوء ما سبق ـ طبيعة ما أسماه أفلاطون بالمحل»، وكيف يوجد مكان متميز عن الصور وعن الصيرورة معاً؟

فلو افترضنا قبول أفلاطون وجود مكان فارغ نظير مكان الذريين ، للزمه أن يدخله في بناء روح العالم أو قبة السماء. والحق أنه لم يفعل ذلك لأن قبة السماء موجودة في «طيماوس» قبل أن يولد «المحل» . فلا يستطيع المحل إذنْ أن يكون واقعاً بين رتبة المثال أو الصيرورة ومَنْ في منزلتها. وإذا كان للمحل مبدؤه وأساسه في عالم المثل فإننا نجد بين الصور الصرفة فراغاً حقيقيا أو مكاناً غير رمزي، وعلى النقيض من ذلك فإنه لا يوجد في عالم الطبيعة مكان لا نهاية له تأتي الأشياء المحسوسة وتنتظم فيه. وعلى ذلك لا يمكن ادراك المحل مباشرة لا في عالم المُثُل ولا في عالم الأجسام، ذلك لأنه ليس له سوى وجود مستمد عابر يتمثل في كونه غير مدرك في أغلب الأحوال. وهذا ما يجعل عرض أفلاطون متسمًا بالغموض. وعلى هذا فالبرهان على وجود «المحل» لا يمكن أن يكون منطقياً فحسب لأنه يدور حول

---

(١٧) نفسه، ص ٩٣.

(١٧) Nerlich (G. C.), Regress Arguments in Plato. An essay in «mind».

(١٩) البيريفو، نفس المرجع السابق، ص ٩٣ ـ ٩٤.

(٢٠) Cornford (F. M.), Plato's Cosmology. London, Routledge and Kegan Paul LTD., fourth impression, 1956, p. 25.

ماهية يُضاف إليها وجود تدركه الحواس، كما أنه لا يُستَمد من الخبرة لأن الخبرة لا تستطيع أبداً أن تكشف لنا حقيقة المحل في ذاته. ومن ثمّ فإن أهم خاصية للملك البرهان على وجود المحل هي كونه هجينة وحلاً وسطا بين القياس والحس[٢١].

وإذا كانت تلك مشكلة تخص ادراكنا للملك «المحل» أو «المكان»، فإن هناك مشكلة أخرى في «طيماوس» خاصة بمَنْ صنع هذا «المكان». فالمحاورة لم تتضمن أية محاولة لبيان صنع الإله للمكان. والأمر مختلف بالنسبة للزمان، فلم يكن الزمان وفقاً لما جاء صراحة في هذه المحاورة مُسَلّمة لفعل الخلق الذي قام به الإله ، إنه من بين الأشياء، التي خلقها ومن ثم ينبغي أن يكون خلقه وفقاً لنموذج ما، وهذا يعني أنه ينبغي أن يكون مطابقاً لظاهرة ما من العالم المعقول، إنه قد ظهر إلى الوجود كما قال «طيماوس» في نفس الوقت الذي ظهر فيه عالم الطبيعة، ومن ثمّ لم يظهر في أي عهد خالٍ من أحداث الزمان قبل الخلق. ولم يكن الخلق ذاته حادثاً في الزمان. إنه فعل أبدي وليس حادثاً عابرا. ولقد خلق الزمان ــ كما ذكر في تعبير معروف وإنْ كان يتميز بصعوبته ــ كصورة متحركة للأبدية، فما الذي يعنيه ذلك؟

إنه يعني أولاً: أن الزمان ظاهرة من ظواهر العالم الطبيعي والمادي وكل شيء في هذا العالم متضمن في العملية العامة الخاصة بالتغير. ومن ثمّ يكون الزمان متضمناً في هذه العملية، فهو يمر أو ينقضي. وثانياً: أن كل شيء في هذا العالم صورة مطابقة لشيء ما من العالم المعقول، ومن ثمّ ينبغي أن يكون الزمان صورة منقولة عن العالم المعقول، وتطابق مرور الزمان في العالم الحسي[٢٢].

ولكن ما هو هذا الشيء الذي يطابقه؟ إن هذا الشيء لا يمكن أن يكون لا زماناً لأن اللازمان سلب محض ومن ثمّ فإنه يكون عدماً. ومن الواجب أن يكون هذا الشيء موجباً، إن هذا الشيء الموجب هو الأبدية لا بمعنى نفي الزمان فحسب، ولا بمعنى مقدار لا متناه من الزمان بالطبع، ولكن بمعنى حالة من الوجود

---

(٢١) البيرريفو، نفس المرجع السابق، ص ٩٤.

(٢٢) كولنجوود، فكرة الطبيعة، الترجمة العربية، ص ٨٦
وأنظر أيضاً: عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، لبنان، بيروت، دار الثقافة، الطبعة الثالثة، ١٩٧٣ م، ص ٥٦.
وأنظر كذلك: برتراندرسل، نفس المرجع السابق، ص ٢٣٦.

لا تتضمن أي تغير أو حدوث شيء ينقضي لأنها تحتوي كل شيء ضروري لها في كل آنٍ من وجودها[٢٣].

وكان أول وأقدم انتاج للصانع هو روح العالم أو النفس الكلية الكونية وهي أيضاً نفس إلهية. ولكن ما هي منزلتها من الإله الذي ركبها؟ وهل هي وهو شيء واحد كما أكدّ ذلك البعض ـ كما سنرى ـ أم هي خاضعة له؟ وهل تأتي بعده في مراتب الماهيات كما قد يأتي هو نفسه بعد مثال الخير؟

الواقع أن تعاليم «طيماوس» لا تنطوي على علم لاهوت منتظم متكامل، ومن ثمّ فهو قابل لأن يُفسَّر طبقاً لاستعداد كل شارح على أنه ضرب من نظرية الانبثاق أو صنف من عقيدة الخلق غامضة بل وغير واضحة المعالم ـ ويبدو أن إيماءات مختلفة قد تقاطعت في فكر أفلاطون هنا دون ان يعرف أو يريد أن يتخذ منها موقفا صريحا. فروح العالم تبرز أولاً في «طيماوس» كمبدأ حركات الكون المنتظمة، والروح في نظر أفلاطون هي فعلاً سبب الحياة العام، وتتجلّ الحياة دوماً في حركات موجهة بانتظام إلى غاية معينة. وبفضل «روح العالم» يكون مرورنا من تلك الاعتبارات النظرية إلى وصف الحقيقة الحسية وصفاً واقعيا، وهكذا يمر أفلاطون مباشرة من علم اللاهوت إلى علم الفلك والفيزياء[٢٤]. ولا تقتصر مهمة «روح العالم» أو «النفس الكونية» على مجرد تحريك الكون، وإنما يرجع إليها الفضل في اقرار هذه الحركة واطرادها على نحو ثابت منتظم، لذلك ينبغي تصور هذه النفس على أنها عاقلة بل أقرب أن توصف بأنها عقل إلهي.

وأهم ما ورد في «طيماوس» بهذا الصدد هو ادخاله فكرة الإله الصانع الذي صنع هذا الكون وصنع له نفساً كونية مدبره، فجاء هنا بازدواج في فكرته عن النفس الكونية الأولية التي هي العلّة في حركة الكون ونظامه، الأمر الذي جعل بعض المفسّرين لفلسفة أفلاطون يقول بإلهٍ متعال وآخر مباطن للكون. والأرجح أن أفلاطون لم يقصد هذا التفسير إذْ لا نجد في محاوراته الأخرى ما يثبت هذه النظرية. وإنْ وجدنا عنده نوعاً آخر من ثنائية المبادىء عندما جعل للخير نفساً وللشر نفساً خاصة في محاورة «القوانين» مما جعل الكثيرين يجزمون بتأثره الكبير

---

(٢٣) كولنجوود، نفس المرجع السابق، ص ٨٧.
(٢٤) البيريفو، نفس المرجع السابق، ص ٥٥.

بالشرقيين الفرس والفيثاغوريين[٢٥].

وقد خلق حديث أفلاطون عن هذه النفس الكونية مشكلات كثيرة أهمها، هل هناك هوية بين هذه النفس والإله الصانع؟

ولعلّ أصوب ما يُقال في هذه المشكلة، أن الإله الصانع وتلك النفس الكونية التي ذكرها في المحاورات الأخرى على أنها العلّة الأولى في حركة الكون شيء واحد، وأمّا التمييز بينهما فلا يعني أكثر من الاشارة إلى المظاهر المتنوعة لنشاط النفس الإلهية . ولا يظهر للنفس الكونية في «طيماوس» أي وظيفة هامة في حين يُنسَب للإله الصانع مهمة تكون العالم ونفوس الكواكب والأرض وهي التي تشاركه مهمة تكوين نفوس البشر والكائنات الحية الأخرى، ولذلك يبدو أن افتراض نفس كونية بجانب الإله الصانع هو افتراض زائد عن الحاجة[٢٦].

أمّا عن مهمة الإله الصانع في «طيماوس» فلا تصل إلى حد خلق المادة من العدم، فالإله هنا عبارة عن صانع، ولم تكن أفعاله الخلاقة على أية حال أفعال خلق مطلق[٢٧] لأنها تسلّم بوجود شيء آخر غيرها، هو النموذج الذي صُنِع العالم على غراره. وما دام قد حدث تراجع عن فكرة خلق الإله خلقاً مطلقاً أو حراً بعد القول بأنه قد صنع العالم بالرجوع إلى نموذج سابق له في الوجود، وفي ذلك لن تحدث أية خسارة ولن يحدث أي تناقض في القول إذا قيل بأن الإله قد صنع العالم من مادة سابقة له في الوجود، ولو سلّمنا بوجود النموذج أو الصورة قبل حدوث فعل استنساخه، سيصح القول أيضاً بسبق وجود المادة لأن المادة والصورة متضايفان. ولو تصورنا وجوب سبق صورة لهذا الشيء قبل صنعه سيتحتم التسليم منطقياً بسبق وجود مادته كذلك، وبذلك سيتم تصور فعل صنع الشيء أمراً مساويا للقول بفرض صورة معينة على مادة معينة[٢٨].

---

(٢٥) أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، ص ١٩٨ – ١٩٩.

(٢٦) Field, The philosophy of plato,p. , p. 130.
نقلاً عن أميرة حلمي مطر، نفس المرجع السابق، ص ١٩٩.

(٢٧) أنظر بالتفصيل في مناقشة هذه المشكلة، الفصل الأول من الباب الثالث الذي ستعقده عن « نظرية الخلق » عند أفلاطون.

(٢٨) كولنجوود، نفس المرجع السابق، ص ٩٠
وأنظر في ذلك بالتفصيل Taylor (A. E.), op. Cit., pp. 441 - 442.
وكذلك: أحمد فؤاد الأهواني، نفس المرجع السابق، ص ١٣٠.

وعلى أي حال فقد كان دافع الإله الصانع في تنظيمه لهذه المادة الأولية هو طيبته وميله إلى الخير وعنايته بهذا العالم وتنظيمه، غير أن هذه العناية الإلهية عند أفلاطون لا تساوي فكرة العناية في الأديان السماوية ولا العناية التي تصورها الفلاسفة الرواقيون فيما بعد إذْ تصوروا أن العقل الكوني يتدخل في تدبير كل صغيرة وكبيرة وتوجيه كل شيء بحسب حكمته، لأن العناية الإلهية عند أفلاطون إنما تتلخص في تحقيقها النموذج المثالي في المادة المحسوسة بقدر الامكان ، فالمادة التي صُنِع منها العالم كانت تتحرك حركة عشوائية غير منظمه تحركها القوى الآلية غير العاقلة أو ما أسماه أفلاطون «بالعلّة الآلية». ويفسّر هذا النقص الذي يبدو في العالم المحسوس بأنه يرجع إلى معارضة هذه القوى المادية الآلية غير العاقلة لعمل الصانع، ففي المادة عنصر معارض للعقل وهذه المعارضة الصادرة عن طبيعة المادة هي التي يسميها أفلاطون بالضرورة، وارتباط المادة بالضروره لم يكن يعني عند أفلاطون أي ضرورة علّية كالتي نعنيها حينما نتحدث عن الارتباط الضروري بين العلّة والمعلول، وإنما على العكس كان أفلاطون ينظر إلى المادة على أنها شيء يقاوم بطبيعته كل نظام وكل معقولية بل امتدّت هذه النظرة إلى المادة إلى أرسطو فيما بعد. وكذلك انتهى أفلاطون في دراسة الطبيعة إلى اثبات فاعلية الآلهة والنفس فقدّم الأسس الأولى لبناء المذهب الروحي والتأليه الكوني[٢٩].

فقد اعتقد أفلاطون في ألوهية الكون ككل، وفي ألوهية الأجسام السماوية وقدّم ما يوحي باقامة العبادة لهذه الآلهة العلوية السماوية، على الرغم من أنه لم يقل لا في «طيماوس» ولا في أي مكان آخر، أن الصانع يمكن أن يكون موضوعاً للعبادة، فهو لم يكن ذا صورة دينية، إذْ أنه لا يتساوى مع الإله الواحد في التوراة الذي كان موضوعاً للعبادة من البشر بالاضافة إلى أنه كان خالقاً للعالم من عدم[٣٠].

وعلى الرغم من ذلك فقد أنتج أفلاطون ــ على حد تعبير كورنفورد ــ الخطة البديلة للخلق بواسطة المخترع الإلهي ، فالعالم كالعمل الفني يُصمّم طبقاً لغرض معين. فالصانع جزء ضروري من النظام، رغم أن النظام المعقول للعالم قد

---

(٢٥) أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، ص ١٩٨ ــ ١٩٩.

(٢٩) أميرة مطر، نفس المرجع السابق، ص ٢٠٠ ــ ٢٠٢.

(٣٠) Cornford (F.M.), Op. Cit., p. 35.

صوَّرَ كعملية للخلق في الزمان. وهذه لديه نقطة هامة، فليس هناك مجال للتفضيل عند التحليل، إذْ أن تشييد العالم دفعة واحدة أو تشييده جزءاً جزءاً لا يمكن أن يكون أكثر من شيء محتمل لأن الطبيعة المتغيرة لأشياء العالم لا يمكن تنقيحها أو تعديلها إلى طبيعة ثابتة وصادقة صدقا مطلقا (٣١).

ولعلّه قد اتضح لنا من تلك الخطة المنسقة التي قدّمها أفلاطون ـ والتي استعملها الإله الأفلاطوني الواحد في «طيماوس» في تخطيطه للعالم ـ نصف مفتاح ذلك العلم الغامض الذي يصّر عليه أفلاطون دون أن يستطيع تقديمه بوضوح (٣٢).

والحق أن هذا الميل لتخطيط الطبيعة قد نشأ عند أفلاطون قبل أن يكتب «طيماوس»، فقد تحدث قبل ذلك عن العالم المعقول، عالم الحياة والضياء، مصدر الوجود والماهية، هذا العالم المثالي الذي يتربّع في قمته مثال الخير بالذات، شمس الوجود المعقول، الذي هو في نظره العنصر الإلهي الوحيد، ولذا كان اعترافه بتدخل التدبير الإلهي في الطبيعة يُعدّ تسليمًا منه بأن عالم المُثُل لا يختص وحده بالصنعة الإلهية، بل إن عالم الطبيعة ـ كما أوضحنا من قبل ـ يشارك على قدر وجوده المادي في هذه الصفة(٣٣). حتى أن هذا دعا بعض المفكرين إلى التساؤ ل، ألا يمكن القول بوجود هوية بين المصدر اللامتغير للتغير والصور؟ ومن الواضح أن أفلاطون قد أجاب على لسان «طيماوس» ورأى استحالة ذلك، فقد رأى وجود إله بالاضافة إلى عالم الصور المعقولة، ولكن إذا ما سألنا عن علّة ذلك، لم نجد لدى أفلاطون اجابة، لكن أرسطو قد أوضح بعد ذلك السبب وكانت اجابته هي أن الصور ليست مصدر التغير فكل ما تقوم به هو تنظيم التغيرات التي تبدأ في موضع آخر. إنها معايير وليست أشياء فعّالة ومن ثمّ ينبغي أن نبحث في موضع آخر عن المصدر الفعّال للحركة والحياة في العالم، ولن يكون هذا المصدر سوى فاعل أفعاله ليست أحداثاً، إنه فاعل أبدي ليس جزء من العالم الطبيعي ؛ إنه شيء أوضح اسم له ـ على حد تعبير كولنجوود ـ هو الله (٣٤).

---

(٣١) Ibid., p. 31.

(٣٢) Brumbaugh (R.S.), Plato on The One, New Haven, yole University press, 1961, p. 204.

(٣٣) محمد علي أبو ريان، نفس المرجع السابق، ص ٢٠٥ ـ ٢٠٦.

(٣٤) كولنجوود، نفس المرجع السابق، ص ٨٩.

ويرى كوبلستون، أنه من الصعوبة بمكان أن ننكر أن أفلاطون في «طيماوس» يتحدث عن الصانع كما لو كان هو العلّة الفعّالة للنظام في العالم، لانماط الموضوعات في هذا العالم، بعد ذلك النموذج من الصور الذي يعدّ علة مثالية تُحتذى. وعلى هذا فإن الصور أو المُثُل تبدو متميزة تماماً عن الإله الصانع، فالصور ليست خارج الأشياء فقط بل أيضا خارج الإله. ورغم أن كوبلستون يرى أن لغة أفلاطون في «طيماوس» تتضمن ذلك التفسير، إلاّ أن هناك أسباباً تجعله يعتقد أن الصانع في «طيماوس» مجرد فرض وأن تأليه أفلاطون لا يبرأ من النقد، فمبادىء أفلاطون في محاضراته ليست هي ما قدمه في محاوراته ، أو أن ما عبّر عنه في محاضراته لم يكن يظهر في المحاورات إلاّ بالكاد[٣٥].

فعلى الرغم من أنه يسلّم أن الروح والعقل يخصان الحقيقي، إلاّ أنه لا يبدو ممكناً في نظره التأكيد على أن العقل الإلهي Divine Reason هو محل المُثُل، وهذا يجعل من الجائز فعلاً ــ في نظركوبلستون ــ أن أفلاطون قد أثبت أن الصانع لديه رغبة مُعبّر عنها بأن «كل الأشياء الخيّرة سوف تأتي ساعية بقدر ما تستطيع ليمكنها من أن توجد وجوداً شبيهاً بوجوده ذاته»، «وأن كل الأشياء ستكون خيرة». وهذه عبارات تبين أن الفصل بين الصانع والمُثُل يُعدّ أسطورة[٣٦]. فهناك علاقة بينهما ولكن ما نوع هذه العلاقة؟

لقد عرضنا أن محاورة «طيماوس» لم تقل أن الصانع قد خلق المُثُل أو أنه هو مصدرها، وصوّرت المُثُل مميزة عن الصانع، ولا يبدو واضحاً فيها وضوحاً جازماً هل هما قد وجدا معاً أم لا، ولذا فلا بدّ أن نحترس في القول بأن أفلاطون قد قال بضرورة وجودهما معاً[٣٧]. علاوة على ذلك، فلو أن القبطان captain والإله God الموجودين في الخطاب السادس هما الصانع Demiurge او العقل الإلهي Divine Reason فماذا يكون الأب Father؟ ولو أن الأب هو الواحد The One ــ ومن ثمّ فلا يمكن أن يُنظَر إليه على أنه والهيراركية الكاملة للمثل انها افكار للصانع[٣٨]. ــ فما علاقته بتلك المسميات الأخرى؟

---

(٣٥) Copleston (F.), Op. Cit., pp. 195 - 196.

(٣٦) Copleston (F.), Op. Cit., p. 217.

(٣٧) Ibid., p; 217.

(٣٨) Ibid.

من الواضح أن أفلاطون في «طيماوس» يتحدث ـ كما يتبين من نصه ومن تحليلات الشرّاح ـ عن عدة آلهة، فهناك الإله الصانع نفسه وهناك خدّامه المنحدرين عنه أو ما يسمون بالآلهة الثانوية، وآلهة الكواكب الثابتة والأرض والكواكب السيّارة ، وأخيراً آلهة الأسطورة الشعبية. والتساؤل هنا يتلخص حول ماهية كل تلك القوى الإلهية وعلاقتها بعضها بالبعض الآخر وأخيراً علاقتها بعالم المُثُل؟

يقول ألبير ريفو : بما أن «الحي بذاته» يحوي بالضرورة نموذج كل الحقائق الواقعية، ألا ينبغي عليه في هذه الحالة أن يحوي نموذجاً للألوهية نفسها؟ وهل يكون لدينا في هذه الحالة نوعان من الآلهة نوع مثالي ونوع محسوس؟

لا ينبئنا أفلاطون عن ذلك في أي مكان محدد بطيماوس، ولكنه في مقطع غريب يميز بين الآلهة المرئية أي الكواكب وبين الآلهة الذين يستطيعون عندما يطيب لهم أن يظهروا للعيان مع أنهم في الغالب يلبثون محتجبين عن الأبصار، فهل يزدوج العالم هكذا فيكون هناك عالم تعمل فيه الآلهة المنظورة وعالم تسود فيه القوى غير المنظورة؟

إنه حل غريب يصعب علينا تصوره، وإنْ كان الصانع لا يختلف عن مثال الخير وعالم المُثُل وإنْ لم يكن هناك إلهان أعليان الواحد فوق الآخر، فهل يمكن أن يكون الصانع غير مثال الخير نفسه؟ وفي هذه الحالة ألا يخرج المثال عن عزلته الفائقة عن الحس ليتدخل في التحول بالذات في صورة الصانع؟

إن الشرّاح قد أفاضوا في معالجة هذه المشاكل، وبالاضافة إلى ما قدمنا من تحليلاتهم، نجد أنه بينما يدمج أغلبهم ولا سيما زيللر Zeller الصانع بمثال الخير، يؤكّد غيرهم، وبروشار Brochard في طليعتهم، أن الصانع هو نفسه مركب من المُثُل وأنه من ثمّ لا يعود إلى مثال الخير وأن النموذج يبقى دوماً متميزا عن الواقع الذي يصوغه الصانع على شبهه[٣٩].

والحق أنه يستحيل أن يستخلص المرء من النصوص حلاً متماسكا، ففي مواضع كثيرة لا يتميز الصانع إلاّ بصعوبة عن مثال الخير، وفي مواضع أخرى يبدو مثال الخير أسمى من الإله نفسه الذي لا ينقطع عن تأمله وعن الاقتداء به في أفعاله[٤٠].

---

(٣٩) البيرريفو، نفس المرجع السابق، ص ٥٢ ـ ٥٣.

(٤٠) نفسه، ص ٥٣.

ويكفي أن ننظر في أنواع الأنفس (الروح) الموجودة في «طيماوس» ، للتدليل على مثل تلك الاشكالات، إذْ أن «طيماوس» يميز ثلاث لا بل أربع أرواح مختلفة، فهناك أولاً المبدأ الذي لا يموت في الحيوان المائت (النفس) وقد صوّره الصانع نفسه ليودعه بعد ذلك في أيدي الآلهة الثانوية المكلفة بصوغ الأجسام الحية[41]. وهذا المبدأ على الرغم من كونه غريباً عن الجسد، إلاّ أنه يتحكّم مع ذلك في بنيانه لأن وظيفة الجسد الجوهرية هي أن يخدم المبدأ الروحي بمثابة عجلة له[42]. والحال أن العنصر الغير مائت من الروح البشرية مماثل كل المماثلة لروح العالم، إذْ أنه كروي مثلها وينطوي نظيرها على دائرة «الشيء في ذاته» ودائرة «الآخر» وله على غرارها دوراته، بعض منها يتعلّق بالكيان والبعض الآخر بالصيرورة[43]. ولعلّ هذا يتضح من كلمة الختام التي ترد في نهاية المحاورة إذْ يقول طيماوس:

« والآن نقول ان خطابنا عن « الكل » برمته قد انتهى لأن هذا العالم إذ قد استوعب هكذا الكائنات الحية ، المائتة منها والخالدة وأخذ ملأه بها ، وغدا حياً منظوراً يشمل الكائنات المنظورات ، وإلهاً محسوساً هو صورة الإله المعقول ، صار اعظم وافضل وأكمل فلك ، وهو هذا العالم الأوحد مولود الإله الوحيد »[44] .

ورغم أن هذه العبارة قد توضح سر اختلاف الشرّاح حول بحثهم عن تصور افلاطون للألوهية من خلال «طيماوس»، إلاّ أنها تعطينا انطباعاً بأنه قد أراد من خلالها أن يلخص وجهة نظره التي تحلّ كل الاشكالات الناتجة عن تلك الأسطورة الكبيرة التي أطال في سردها وسبك الأدوار فيها، إذْ أنه يقول «إن خطابنا عن الكل قد انتهى» فالمقصود بالكل هنا هو الكون أو ما أسماه خلال الأسطورة «الحي بالذات» وبما أن افلاطون قد أسماه بهذا الاسم، فلعلّه قصد من ورائه أن يؤكّد تشبيهه للكون بالكائن الحي وبما أن تصور أفلاطون للإله أنه حي هو الآخر، فلعلّ هذا ما جعله يميز بين مبدأ الحياة في هذا العالم المحسوس ومبدأ الحياة في العالم المعقول، ففرّق بين الإله المحسوس والإله المعقول، وأراد أن يجعل التمييز نهائياً وأن

---

(41) أنظر: أفلاطون، طيماوس، 41 d ـ 42 a ـ 43 e - d - a.

(42) أنظر: نفسه، 69 d

(43) أنظر: نفسه، 43 a ـ 47 d ـ 90 a

(44) نفسه، الترجمة العربية، (92 d)، ص 391.

يجعل الغلبة لتصوره عن الإله المعقول فقال إن «هذا العالم الأوحد مولود الإله الوحيد»، فبينّ ببساطة شديدة في آخر عباراته في المحاورة أن لديه إلهاً واحداً مميزاً عن كل الآلهة التي تكتظ بها الأسطورة، ألا وهو الأصل بالنسبة لكل هذه الآلهة وأبوها جميعاً، الذي يُعدّ هذا العالم مولوده الأوحد.

وعلّنا لا نخالف الصواب إذا قلنا إن هذا التصور الأفلاطوني للعالم وللآلهة في «طيماوس» لم يكن إلاّ انعكاساً لزيارته لمصر القديمة وعودة منه إلى خبرته ومعرفته بما كان يؤمن به أولئك الفراعنة في قصة التكوين التي لخصها جون ولسون فيما يلي:

«هكذا ولدت الآلهة ، هكذا وجد النظام الإلهي بأجمعه ، هكذا جعلت المصائر الموجهة التي تزود البشر بالمؤونة والغذاء ، وهكذا جُعِل الحدّ بين الحق والظلم ، هكذا صنعت الفنون والحرف ونشاطات الناس ، هكذا صنع بتاح أقاليم ومدناً ، ووضع الألهة المحلية في مناصبها الحاكمة ، وأخيراً ادرك الجميع· ان سلطان بتاح أعظم من سلطان الألهة الاخرين ، وهكذا استراح بتاح بعد ان صنع كل شيء وكذلك النظام الإلهي»[٤٥] .

وأظن أن النظر في تلك القصة، يجعلنا لا نتعجب من تلك الأفكار الهلامية التي يعوزها التنظيم والترتيب العقليين التي وردت في «طيماوس»، إذْ أنها لم تكنْ من وحي عقل يوناني صرف لا يعرف إلاّ التسلسل المنطقي للأفكار، بل كانت من وحي شرقي يتخذ من الأسطورة سنداً لمعتقدات قد لا يكون فيها من العقل أحياناً أكثر مما فيها من خرافة.

والحق أن هذا لا يجعلنا نتساق وراء مَنْ يعتبرون «طيماوس» مجرد أسطورة، أو مَنْ يعتبرون «الصانع» فرض زائد، بل إننا ونحن نبحث عن التصور الأفلاطوني

---

(٤٥) جون أ. ولسون وآخرون، مصر، مقال من كتاب، ما قبل الفلسفة، الترجمة العربية ص ٧٥.

وانظر كذلك: عبد العزيز صالح في حديثه لجريدة الأهرام عن اكتشاف مدينة (اون). إذْ يوضح فيه أن حكماء تلك المدينة قد قدّموا أول وأقدم نظرية لتفسير نشأة الكون يغلب عليها الطابع الأسطوري، مما يؤكد أن أسلوب «طيماوس»، ومحتواها، قد تأثروا بتلك النظرية. ولعلّ مما يثبت ذلك التأثير على تلك المحاورة، أنها بذلك الأسلوب والمضمون المتبع فيها تخالف كل محاورات أفلاطون السابقة واللاحقة عليها ففيها يكاد ينعدم الحوار ويسود الطابع القصصي الأسطوري تماماً، بالاضافة إلى ان بها آراء تخالف كثيراً من آراء افلاطون في المحاورات الأخرى.

للألوهية، لا نستطيع أن نقلل من الأهمية القصوى لتلك «الاسطورة» وذلك «الصانع» لأنهما يكملان صورة فهم أفلاطون للألوهية، ويوضحان شغفه الشديد بفكرة التأليه، حتى أنه أنزلها من عليائها في «الجمهورية» متمثلة في «مثال الخير» وجعلها تغوص في جنبات العالم المختلفة ومراتبه المتعددة كل حسب ترتيبها وعلو شأنها، ولعلّ خروج أفلاطون عن الاطار المنطقي في هذه المحاورة يُعدّ أبلغ دليل على هذا. فكأنه أشبه بالصوفي الذي يغلب عليه التنزيه أحياناً، ويرى أحياناً أن كل ما يراه في هذا العالم ما هو إلاّ فيض عن الإله أو صورة منه فيحاول أن يخلع على تصوره للإله شيئاً مما يرى في تلك الأحيان ، فيبدو مرة موحّداً، وأخرى قائلاً بوحدة الوجود وأخرى أشبه بالقائلين بالاتحاد.

ولعلّ مما يجعلنا نؤكّد أن أفلاطون قد كتب تلك المحاورة ـ التي تبدو في ظاهرها علمية ـ وهو تحت تأثير صوفي، أن نظرة بسيطة إلى محاوراته الأخرى، توضح لنا أنه كان صاحب تصور عقلي منطقي للألوهية، يبلغ مراتب التنزيه والتوحيد احياناً، ويتذبذب احياناً أخرى. ولعلّ ذلك يتضح أكثر من خلال الفصلين القادمين اللذين سنحاول فيهما بيان كيف ارتبط تصور أفلاطون للألوهية بعالم القيم وبنظريته في المعرفة.

الفصل الثالث

الألوهية وعلاقتها بعالم القيم

لا يستطيع أي باحث في الفلسفة الأفلاطونية أن ينكر مدى الأهمية التي أولاها أفلاطون لـ «الخير» سواء كان الخير الأخلاقي أم الخير كمثال من المُثُل أو مثال المُثُل، فقد تحدّث أفلاطون عن الخير بكل هذه المعاني. ولقد كان من الطبيعي تبعاً لهذا أن يختلف الشّراح في تحديد ماهية ذلك «الخير» الذي جعله أفلاطون قمة المذهب الأخلاقي والميتافيزيقي في آنٍ واحد.

فهل هو القيمة العليا فحسب، أم أنه المبدأ الميتافيزيقي الاعلى؟ وهل «الخير» خالق بالمعنى الحرفي أم بالمعنى المجازي ؟ وهل يمكن المضي الى النهاية في تشبيه علاقة الخير بالكون بعلاقة الشمس بعالمنا الأرضي (وهو التشبيه المشهور في أسطورة الكهف) فنقول أنه لا يزيد من رؤيتنا للأشياء فحسب وانما هو سبب وجود هذه الأشياء أيضا، مثلما أن الشمس سبب وجود كل ما في العالم الأرضي ؟

ان أوصاف الخير في الكتاب السادس من «الجمهورية» تكاد تقطع بأنه جعل منه مبدأ كونيا الى جانب كونه قيمة، أو نظر اليه على أنه أرفع موضوعات المعرفة والعلم لا الاخلاق فحسب [1]. الا أن فنك يرى أن الخير الذي يدعوه أفلاطون «الأكثر قابلية لان يعرف» والذي تتم بموجبه في «الجمهورية» تربية الفلاسفة، ليس من شك أنه ليس قيمة، بل هو العنصر الاساسي في جميع المثل، أي مثال المثل. «فالخير» يعطي جميع المثل امكانية أن تدرك، ويعطيها استقرار وجودها. ومن ثم فهو بوصفه ما يسمح بالوجود، واقع خلف حدود الموجودية. ولذا فهو ليس موجودا وجودا يفوق المثل الدائمة وحسب. بل يمثل «الخير» المفهوم الاعلى في الفلسفة

---

(١) فؤاد زكريا، دراسة حول « الجمهورية »، مقدمة ترجمته العربية، ص ١٢٣.

الافلاطونية.فجميع الاشياء تصبح واضحة في ضياء (الخير) وكل شيء متناه بالتالي يصبح الى حد ما خيرا بما أنه واقع في انعكاس ضيائه. ويصبح الوجود بوصفه خيرا متعاليا على الموجود.[٢].

وبهذا المعنى يكون افلاطون أول الباحثين الأخلاقيين الذين حاولوا أن يتجاوزوا نطاق الغايات المباشرة كاللذة والشرف والتكريم والمال ليصلوا إلى المبدأ الكامن من ورائها ـ وهو مبدأ عقلي يعلو على كل الأمثلة الجزئية للخير ـ وإذا كانت كل الغايات المباشرة تستمد قيمتها من هذا المبدأ الواحد فإنه لا يستمد قيمته إلّا من ذاته، وبعبارة أخرى، إن افلاطون كان أول مَنْ أدرك أن فلسفة الأخلاق في صورتها النهائية، ينبغي أن تتجاوز ذاتها لكي تتخذ لنفسها أساساً من مثل أعلى نهائي تستمد منه الغايات الأخلاقية قيمتها، بل تستمد منه المفاهيم الأخلاقية معناها، ولا جدال في أن مبدأ كهذا لا يُفهَم إلّا بعد تدريب طويل للعقل على التفكير المجرّد ، وعلى ممارسة ملَكاته الاستدلاليه، ومع ذلك فلو أخذنا نصوص افلاطون بمعناها الحرفي ولا سيما في الجزء الأخير من الكتاب السادس لكان هذا التفسير غير كافٍ فالخير يبدو عندئذٍ مبدأ أنطولوجياً خالقاً، لا مجرد قانون أسمى أو قيمة عليا تكتسب بها الفضائل العملية طابعاً عقليا أو علميا وتتجاوز بفضلها مجال الميتافيزيقا أكثر مما ينتمي إلى مجال الأخلاق[٣]. وحين يصبح الخير مبدأ أنطولوجياً يكون معنى ذلك أن مسار الكون بأسره يتجه بالضرورة نحو الخير، وفكرة الضرورة هذه حتى ولو كانت ضرورة تحقيق الخير تتنافى مع حرية الارادة البشرية إذْ لو كان في العالم مَنْ يعمل على توجيه مسار الحوادث نحو الخير فلن يكون للارادة عندئذٍ دور في توجيه الانسان إلى اتباع الخير ومقاومة الشر ما دام المبدأ الكوني هو الذي يتكفّل بتحقيق هذه الغاية[٤].

وعلى الرغم من أن كثيراً من الباحثين يتفقون على أن مثال الخير لدى أفلاطون يقف كذلك فوق الوجود والمعرفة ـ اللذان يمثلان مثالين عاليين منفصلين ـ إذْ أنه كالشمس في عالم المُثل ومنه يستمد كل شيء قيمته كما يستمد وجوده الفعلي لأنه علّة العالم الذي تلتصق به صفتا العقل والربوبية[٥]. إنه بوجه عام مثال المُثل

---

(٢) أويغن فنك، فلسفة نيتشه، ترجمة الياس بديوي، سوريا، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، ١٩٧٤ م، ص ٢٢٣.

(٣) فؤاد زكريا، نفس المرجع السابق، ص ١٢٤ ـ ١٢٥.

(٤) نفسه، ص ١٣٥

(٥) Windelband, Op. Cit., p. 201.

ففكرة الخير الأسمى L'Idée du bien Suprême سابقة على كل شيء وهي الغاية القصوى لكل شيء(*) إلاّ أن البعض يتردد في نسبة هذه الصفات إلى ذلك المثال الأسمى وإذا نسبوها إليه أدّى بهم ذلك إلى الحيرة من جراء تحليلهم لنصوص أفلاطون.

ومَنْ حاولوا تحليل ارتباط مثال الخير بالمطلق أو الإله لدى افلاطون، فولفجانج شتروفه Wolfagang Struve الذي يقول: إن التردد والتذبذب فيما يتعلّق بعلو المطلق أو تعاليه يمكن تتبعه إلى فكرة أفلاطون عن الخير وهي من الناحية الفلسفية الخالصة أصل فكرة المطلق. فإذا نظرنا إلى الموضع (٥٠٩ ب من الباب السادس)[٦] والذي أخذته الأفلاطونية الجديدة وزادت فيه وجدنا أفلاطون ينطق سقراط بهذا القول عن الخير «إنه ليس وجوداً، ولكنه يفوق الوجود قوة وجلالاً» ومهما يكن تفسيرنا للملاحظة الموجودة في سياق المحاورة، فمن الممكن ـ كما يضيف شتروفه ـ أن نستخلص من كلماتها البسيطة الواضحة أنها تعبّر عن شيء قريب من علو الخير وأنها تعبر عنه فيما يبدو لأول مرة في تاريخ الفكر الغربي.

ويزداد هذا المعنى دقة وتحديدا إذا تأملنا ما يقوله أفلاطون في العبارة التالية مباشرة «إن الخير وراء الوجود Ipekeina Tys Ousias وهي تفترض أن انكار الوجود أو سلبه عن الخير كما ورد في العبارة السابقة لها لا يُفهَم منه معنى النقص بل الأولى أن يُفهَم على معنى المزيد من القوة. وكلمة Ipekeina تفيد ما وراء، ما بعد، ما فوق، وتساوي تماماً كلمة «ترانس» Trans اللاتينية. ولكن أفلاطون لا يكتفي بقوله إن الخير وراء الوجود بل يؤكّد هذا المعنى عن الخير ويزيده قوة باستخدام كلمة «يفوق» التي يختم بها عبارته وبهذا يصعد من الـ«ما وراء» Ipekeina باستعمال حرف الجر «فوق» Hyper[٧].

ويعود شتروفه فيقول بأنه إذا كان علو الخير قد تمّ التعبير عنه بأدق تعبير وأصفاه فإن أفلاطون يعود فيصف الخير في موضع آخر بأنه «أنصع الموجودات ضوءاً»، أي أنه لا يزال يصفه بأنه موجود، ثم يضيف في موضع آخر أن مثال

(*) Hasler (Alfred A.), Entre Le Bien et le mal, Exlibrisé Verlag Ag, Zurich, 1971, p. 160.

(٦) أفلاطون، الجمهورية، (٥٠٩ ب)، الترجمة العربية، ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠.

(٧) فولفجانج شتروفه، فلسفة العلو (الترانسندس)، ترجمة عبد الغفار مكاوي، القاهرة، مكتبة الشباب، ١٩٧٥ م، ص ٨٠

الخير هو «أرفع موضوعات المعرفة» ، أي أنه يعود فيتحدث عن الخير بوصفه متعالياً أو عالياً فوق كل شيء لأن المتعالي والعالي فوق كل شيء لا يمكن أن يكون Eidos . ولا شكلا، وهذا هو ما سيحاول أفلوطين بكل جهده أن يبيّنه فيما بعد. ويؤيد هذا أن طريقة معرفة الخير تختلف بمعنى الاختلاف عن طريقة معرفة سائر المُثُل ، ولكنها لا تختلف عنها من حيث النوع، ويتضح هذا من أسطورة الكهف ومن تفسير أفلاطون الذي ألحقه بها مباشرة. وهكذا نرى أن أفلاطون يصف الخير (الاجاثون)مرة بأنه متعالٍ ، ومرة أخرى بأنه غير ذلك. ثم يلزم الصمت فلا يتحدث بعد ذلك عن مثال الخير سواءً في «الجمهورية» أو فيما جاء بعد ذلك من محاورات[8].

ومن أعمق التفسيرات المعاصرة لمثال الخير الأفلاطوني هو تفسير هيدجر الذي يرى أن مثال الخير يُعدّ تعبيراً مضللاً للرأي الحديث أشدّ التضليل، فهو اسم يُطلَق على مثال متميز يظلّ ـ باعتباره مثال المُثُل ـ هو واهب الصلاحية لكل شيء. هذا المثال الذي يمكنه وحده أن يُسمَّى «الخير» يبقى المثال الكامل أو الأعلى لأن ماهية المثال تتحقق فيه، أي تبدأ كينونتها بحيث يصدر عنه امكان جميع المُثُل الأخرى. ويجوز أن يوصف الخير بأنه «أعلى المثل» من جهتين: فهو من جهة أعلى المثل من حيث رتبته في التمكين، كما أن التطلّع إليه يُعدّ من جهة أخرى (أشد أنواع التطلّع) وعورة ومن ثمّ أحوجها للجهد والعناء. وعلى الرغم من عناء الادراك الحقيقي ومشقته فإن المثال الذي يتحتم بحسب ماهية المثال ووفق المفهوم اليوناني له أن يُسمَّى «الخير» يظل بمعنى من المعاني وبصورة دائمة في مرمى النظر، وذلك حيثما تجلّ أي موجود على الاطلاق أو ظهر. وحتى عندما ترى الظلال التي لا تزال ماهيتها خافية محجوبة ، فلا بدّ أن تكون هناك ثمة نار يشتعل ضوؤها ولو لم يُدرَك هذا الضوء الادراك الحق ولم يعرف أنه منحة من النار ولا عرف أيضاً أن هذه النار لا تخرج عن كونها وليدة الشمس (الجمهورية الباب السادس ، ٥٠٧ أ) . إن الشمس تظل غير مرئية في داخل الكهف ومع ذلك فإن الظلال نفسها تعيش على ضوئها . أمّا النار المشتعلة في داخل الكهف ـ التي تمكن من ادراك الظلال ادراكاً لا يعني ماهيته الذاتية ـ فهي صورة تعبر عن الأساس المجهول لتجربة الوجود التي تعني الموجود حقاً وإنْ كانت لا تعرفه من حيث هو كذلك. ولكن الشمس بما

(٨) نفسه، ص ٨١ ـ ٨٢.

ترسله من ضوء لا يقتصر دورها على ما تمنحه من نور ساطع وما تجود به على كل الموجودات الظاهرة من ظهور للمنظر ولا تحجب [٩]، بل إن ظهورها يشيع الدفء في نفس الوقت ويساعد عن طريق توهجها كل «ما ينشأ ويكون» على أن يبلغ كيانه المرئي، فإذا تمت رؤية الشمس نفسها رؤية حقيقية ـ ونقول هنا ونعنيه حرفياً دون صورة أو مجاز ـ وإذا أمكن رؤية المثال الأعلى، عندئذٍ يمكن أن نستنتج بشكل عام وموحد (من المثال الأعلى) أنه بالنسبة للناس جميعاً هو علّة كل صواب (في سلوكهم) كما هو علّة جمال، اي أنه هو علة ما يتبدّى للسلوك على نحو يمكنه من اظهار منظره.

إن المثال الأعلى هو مصدر كل الموضوعات ومصدر موضوعيتها، أي هو علّتها و«الخير» هو الذي يضمن ظهور المنظر والذي يجعل للكائن (الحاضر) كيانه الذي هو عليه، وعن طريق هذا الضمان يتم حفظ الوجود في الوجود و «انقاذه» . ومن ماهية المثال الأعلى ينتج ـ فيما يتصل بكل نظر ينطوي على الحرص على الذات ـ «أن الذي يُعنىٰ أن يكون مسلكه عن حرص وبصيرة سواء أكان ذلك في أموره الخاصة أو في الأمور العامة لا بدّ أن يكون هذا المثال (أي المثال الذي يُسمّى بالخير لأنه يجعل ماهية المثال ممكنة) نصب عينيه وأمام بصره[١٠].

ومن هنا فقد ارتبط كلا التفسيرين بالآخر فمثال «الخير» يأخذ لدى أفلاطون معنى أخلاقياً يرتبط بالسلوك الانساني وترقيته بقدر ما يعبّر عن كونه مثالاً للمثل أو علّة للوجود، وعلى حد تعبير Cheney فربما أخذ أفلاطون مثال الخير كمحتوى أو اطار لجميع المثل الأخرى، وهنا لا يكون الخير فضيلة أو نموذجاً خلقياً ولكنه أكثر رفعة للروح الانسانية لأنه هو الكمال، السبب الأول، هو نفس الإله.

وعلى هذا فإننا نستطيع تلّمس صورته في الفلسفة الشرقية كالواحد، المطلق، اللانهائي المصدر الأول . إن مثال الخير، كما يتبين للانسان بالحسّ المباشر، الإله والقوة التي تكافح ضد الشهوات والأهواء، القوة التي تجعل الانسان يتبّرأ من حبه للعالم ويعود فيتذكر الروح فيبني حياته على أساس حاجاتها[١١]، ولهذا فقد ارتبطت فكرة «الخير الأسمى» أيضا بالنفس الأفلاطونية ، فالتصور الأفلاطوني

---

(٩) مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، الترجمة العربية، ص ٣٤٠ ـ ٣٤١.

(١٠) نفسه، ص ٣٤١ ـ ٣٤٣ وأنظر كذلك: أفلاطون، الجمهورية، الترجمة العربية (٥١٧ حـ)، ص ٤٣٦.

(١١) Cheney (S.), Op. Cit., p. 113.

للنفس على أنها خالدة إذْ أنها الجزء الذي يشارك في عالم المثل، هو أساس الأخلاق عند أفلاطون. فغاية الانسان هي الاتصال بالخير الأسمى عن طريق التسامي على هذا العالم الحسي[١٢].

وذلك «الخير الأسمى» ـ الذي هو مثال المُثُل ـ هو علّة ظهور كل موجود وثبات كيانه. هذه العلّة التي تُعتبر أسمى العلل وأولها وقد أسماها أفلاطون كما أسماها أرسطو «الإلهية» (توثيون)، ومنذ أن فسّر الوجود على أنه مثال (ايديا) أصبح التفكير في وجود الموجود تفكيراً ميتافيزيقياً، كما أصبحت الميتافيزيقا لاهوتية. واللاهوت معناه هنا تفسير «علّة» الموجود بأنه هو «الإله» ونقل الوجود إلى هذه العلّة التي تحوي في ذاتها الوجود كما تسمح له بالصدور عن ذاتها لأنها هي أعلى الموجودات رتبة في الوجود[١٣].

والحق أن تلك اللغة المستعملة في «الجمهورية» حول صورة أو مثال الخير، قد أثارت مشكلة فورية هي هل هذا المثال يتساوى مع الإله؟ إذْ أن هذه اللغة نفسها هي المستخدمة بواسطة اللاهوتيين والفلاسفة المسيحيين. لكننا لا نستطيع أن نجيب على هذا السؤال الهام اجابة صحيحة إلاّ بوضع تمييز ننساه أحياناً، إذْ أن السؤال لو كان يعني هل مثال الخير اسم آخر للإله المعروف في الفلسفة الأفلاطونية[١٤]؟ فالاجابة بالتحديد «لا»، وذلك تبعاً للتبرير الذي قدّمه بيرنت Burnet أن الخير هو مثال Form (من بين المثل) بينما الإله ليس مثالاً God is not a form، بل هو روح خيّرة سامية[١٥]. وحينما نأتي لمحاورة «القوانين» نرى مدى أهمية هذا التمييز في فكر أفلاطون، فإلهه ليس مثالاً، بل هو صاحب دور مقدّس ومقدّر له في الفلسفة الأفلاطونية[١٦].

وعلى الرغم من أن افلاطون لم ينص صراحة على التوحيد بين مثال الخير والإله كما أوضح تيلور، إلاّ أن البعض قد رأى أنه لا مناص لنا من استنتاج أن الخير هو الأب والإله الأول، فماهية «الخير» لم يُكشَف عنها النقاب في

---

(١٢) Hasler (A.A.) Op. Cit., p. 160.

(١٣) مارتن - هيدجر، نفس المرجع السابق، ص ص ٣٥٤ ـ ٣٥٥.

(١٤) Taylor (A. E.), Op. Cit., p. 288.

(١٥) Burnet (J.), Op. Cit., p. 337.

(١٦) Taylor (A.E.), Op. Cit., p. 288.

«الجمهورية»، عندما سأل غلوكون سقراط أن يبحث في الخير كما بحث في العدل والاعتدال وغيرهما مما هو عظيم الشبه به[١٧]: ولا نجد في المحاورات الأخرى أي تعريف للخير ولو أنه يضيف إليه ثلاث صفات هي الجمال والتناسب والحق ويشبهه أفلاطون ـ كما رأينا ـ بالشمس ويقول إن ضوء الشمس هو السبب في رؤية المعقولات، ومع أنه ليس هو الوجود إلاّ أنه أسمى منزلة وقوة. ولذا كان أولى ما يستحق اسم الله في نظر هؤلاء هو مثال الخير لأن الله هو الخير المحض الذي لا يصدر عنه اي شرّ فإذا أراد الانسان أن يكون فاضلاً فعليه أن يتشبّه بالإله لأنه مثال الخير. إذْ يقرر أفلاطون في «القوانين» أن الإله هو مقياس الأشياء جميعاً [١٨]، والذين يتشبهون به إنما يتشبهون بذلك المقياس ويقدّرون أعمالهم لحساب [١٩].

والخلاف القائم هنا ـ والذي يتلخص في محاولة البعض التوحيد بين مثال الخير والإله، ورفض البعض الآخر لهذا التوحيد ـ يمكن حله مؤقتاً [٢٠] على أساس القول أن مثال الخير هو أقرب الأفكار لدى أفلاطون إلى معنى كلمة «الله» كما يفهمها الانسان الحديث، إلاّ أنه من المؤكّد هنا أيضاً أن أفلاطون لم يقبل الفكرة القائلة أن مثال الخير يخلق المُثُل الأخرى من العدم، إذْ أن هذه المُثُل هي المقاييس التي يستخدمها في تنظيم الكون وهي مستقلة عنه وإنْ كانت خاضعة له [٢١]. ولذا كان الخير الأقصى أو السعادة القصوى للانسان تشتمل بالطبع معرفة الإله بوضوح من خلال تأمل المثل، ولو أخذنا ما جاء في «طيماوس» حرفياً ـ من أن الإله يفترض أنه منفصل عن الصور كي يتأملها ـ فإن تأمل الانسان لتلك المُثُل والذي يمثل الجوهر التام لسعادته سوف يجعله قريباً ومماثلاً للإله.

وعلاوة على ذلك، فلا يمكن أن يكون سعيدا مَنْ لم يعرف الفعل الالهي في العالم فالسعادة الالهية Divine Happiness هي النموذج الأمثل للسعادة الانسانية[٢٢]، فمما لا ريب فيه أن العدالة والجمال لا يساويان شيئاً في رأي أفلاطون عند مَنْ يجهل

---

(١٧) انظر: الترجمة العربية «الجمهورية»، (٥٠٦) ص ٤٢٢.

(١٨) Plato, Laws, English Trans. by Jowett, (716)p. 99.

(١٩) احمد فؤاد الأهواني، نفس المرجع السابق، ص ١٢٥ ـ ١٢٦.

(٢٠) لنا عودة لمعالجة هذه المشكلة في الباب الثالث، الفصل الثالث.

(٢١) فؤاد زكريا، نفس المرجع السابق، ص ١٤٧.

(٢٢) Copleston (F.), Op. Cit., p. 244.

صلتها بالخير ولا قيمة لها لو لم تكن هذه الصلة موجودة. ومنشأ هذه الصلة هو أن صانع هذا العالم أراد أن يكون له في كل موجود حقيقي ممثل، وليس هناك ممثل للألوهية أجدر من «المُثُل» . وأفلاطون نفسه يتساءل لأي سبب قد كون العالم والصيرورة مُكوِّنها ؟ ويجيب لأنه كان خيراً والحسد لا يمكن أن يتسرّب إلى الخير. وإذا كان بريئاً من الحسد فقد أراد أن يكون كل شيء شبيهاً به. إن الإله أراد أن يكون كل شيء خيراً. وإذا ثبت أن الكل مشترك في الخير، فقد وضح أن الخير هو اليقين الوحيد الذي لم يسمُ إلى مرتبته أي واحد من المفاهيم الفرضية. فلم يكد أفلاطون يصل إلى مثال الخير على هذا النحو حتى فاضت أشعته الباهرة وعمّت جميع أنحاء نفسه فاستطاع بفضل هذا الضوء أن يدرك أن عالم المعقولات الخالصة أو عالم الحقائق الذي لا مجال فيه للفروض، وهو عالم المثل الذي لا يمكن الوصول إليه إلاّ عن طريق مبدأه الأساسي وهو مثال الخير[٢٣].

وإذا تركنا مثال الخير وما يثيره من مشكلات حول تصور الألوهية لدى أفلاطون وانتقلنا إلى نظرياته الأخلاقية لوجدناها أيضاً ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالألوهية، إذْ كانت الفكرة الرئيسية التي اعتمدت عليها فلسفته الأخلاقية هي استبدال فكرة النفس بفكرة المادة عند تفسيره للطبيعة، ومضى بعد ذلك يتقصّى آثار العقل والتدبير في الكون وانتهى إلى أن في الطبيعة قانوناً ونظاماً وغاية، ولّما كانت الحياة الانسانية صورة أخرى لما يجري في الكون، فقد حاول أن يثبت قيمة العقل والتدبير اللذين ينتهيان بالانسان إلى تحقيق الخير وبلوغ السعادة [٢٤]. فالأخلاق عند أفلاطون تنتهي إلى نوع من الزهد والتنسك إذ تنعت الفنون بالشر وتتجه إلى ممارسة حياة الحكمة وهي أسمى الفضائل[٢٥]. وليس أدل على المكانة العظيمة التي تحتلها الأخلاق في «فيدون» مثلاً من أن أفلاطون قد ربط فيها أوثق الربط بين المعرفة والأخلاق ، إذْ أن التطهير شرط لازم للوصول إلى الحكمة. بل إن أفلاطون يصرِّح بأن «الحقيقة تطهُّر» وصفة الطاهر أو الخالص Katharos لا تُستخدَم فقط في نطاق الحديث عن الأخلاق ولكنها تُقال كذلك على الموجودات الحقيقية، أي المُثل، وعلى عالم الحقيقة بأكمله، ولّما كان الشبيه وحده هو الذي يعرف الشبيه فإنّ لغير

---

(٢٣) محمد غلاب، المعرفة عند مفكري المسلمين، مراجعة عباس محمود العقاد ود. زكي نجيب محمود، القاهرة ،الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، يونيو ١٩٦٦ ص ١٧٦.

(٢٤) أميرة مطر، نفس المرجع السابق، ص ٢٢٤.

(٢٥) محمد علي أبو ريان، نفس المرجع السابق، ص ٢٤٨.

الظاهر أن يصل إلى الطاهر[٢٦]. إذ يقول سقراط في المحاورة:

«وإذا كان من غير الممكن أن نعرف بمصاحبة الجسد شيئاً معرفة خالصة، فأحد شيئين: إمّا أنه لن يكون ممكناً على الاطلاق أن نحوز تلك المعرفة، وإمّا أن يكون ذلك بعد الموت. ففي هذه الحالة تكون النفس بمفردها قائمة بذاتها ومنفصلة عن الجسد أمّا قبلها فلن تكون كذلك. وطالما سنكون أحياء فإن الطريقة التي ستجعلنا أقرب ما نكون إلى تلك المعرفة هي الاّ تكون لنا، إذا استطعنا ذلك بقدر الامكان مع معاشرة الجسد وعدم الاشتراك معه في شيء اللّهم إلاّ في حالة الضرورة القصوى والاّ نترك أنفسنا تلوثنا طبيعته، بل أن نتخلّص منها ونتطهّر وذلك حتى تأتي اللحظة التي ينجينا فيها الإله نفسه، متطهِّرين هكذا بتخلّصنا من جنون الجسد، فإنه لمن المحتمل أن نكون مع موجودات مماثلة وأن نعرف نحن بأنفسنا كل ما هو نقي وخالص. هذه هي الحقيقة بلا شك. فليس من المسموح به أن يلمس غير النقي ما كان نقياً[٢٧].

ونجد كذلك تأكيداً لخيرية هذه الحياة المليئة بالأفعال الحسنة التي ليست في نظر أفلاطون إلاّ حكمة وفكر وتأمل في أسطورة «آر» بن ارمينيوس في محاورة «الجمهورية» إذ يصف فيها صورة العالم الآخر وما يحدث فيه من ثواب وعقاب مثوبة الحسنة بمثلها ومعاقبة السيئة بعشر أمثالها، وهذه الصورة يُلاحَظ فيها قوة التأثير الذي تركته النِّحلة الأورفية والفيثاغورية في تفكير أفلاطون وبالتالي ظهور أفكار شرقية واضحة لديه من جهة ومن جهة أخرى نلاحظ اقترابها ــ مع الاختلاف في تقدير السيئة والحسنة ــ من العقاب والثواب كما تصوُّره لنا الأديان السماوية. يقول أفلاطون في الأسطورة:

«قال لهم إن روحه عندما فارقت بدنه، سافر مع جماعة كبيرة حتى بلغوا مكاناً رائعا به فتحتان متجاورتان في الأرض، تقابلهما فتحتان أخريان في السماء، وبينهما جلس قضاة يطلبون من العادلين بعد كل حكم يصدرونه أن يتوجهوا إلى الطريق الأيمن الصاعد إلى السماء بعد أن يعلّقوا على صدورهم اشارات بالحكم الصادر عليهم. أمّا الظالمون فيؤمرون بسلوك الطريق الأيسر المؤدّي إلى أسفل يحملون على ظهورهم أدلّة على ذنوبهم.. فلقاء أي ذنب ارتكبه أي انسان كان المذنبون يدفعون عشرة أمثاله خلال الوقت المناسب أي مرة كل مائة عام، وهي

(٢٦) عزت قرني، مقدمة ترجمته لفيدون، ص ٥٨.

(٢٧) أفلاطون، فيدون، (٦٦ هـ، ٦٧ أ ــ ب)، ترجمة عزت قرني، ص ٦٦ ــ ٦٧.

المدة التي لا يتعدّاها عمر الانسان، حتى يكون العقاب على كل ذلك ذنب عشرة أمثال هذا الذنب. وهكذا فإن كل مَنْ أدينوا لقتلهم واسترقاقهم الكثير عن طريق خيانة بلادهم أو رفاقهم في السلاح أو كل مَنْ اشترك في أي نوع آخر من المظالم، يقاسون من العذاب عشرة أمثال كل ذنب . أمّا الأفعال الصالحة والمسلك العادل التقي، فتثاب بنفس المقدار»[٢٨]

ويكمل أفلاطون ارتباط الفلسفة والحكمة بالخير لأنها التشبه بالآلهة قدر الطاقة ـ كما يعرّفها ـ في محاورة «ثياتيتوس» إذْ يقول فيها سقراط:

«لكن من المستحيل أن يختفي الشر يا ثيودورس إذْ سوف يظل دائمًا مقابلا للخير ومن المستحيل أيضاً أن يحلّ في عالم الآلهة ، بل إنه ليغزو هذا العالم الأرضي والطبيعة الفانية، وهكذا يتضح أنه ينبغي علينا أن نسرع بالهروب من هنا إلى العالم العلوي ففي هذا الهروب تشبه بالآلهة بقدر المستطاع وأن هذه المشابهة تتم بأن نصبح عادلين وأتقياء القلوب.

والمهم هنا الذي لا يسهل اقناع العامة به هو أن الدافع إلى التحقق بالفضيلة وتجنب الشر ليس مجرد اكتساب الشهرة واتخاذ مظهر الفضيلة على نحو ما تقول الثرثارة من النساء وإنما هناك هي الحقيقة بهذا الصدد، ليس الإله بأي حال من الأحوال غير عادل بل هو على العكس من ذلك عدل مطلق ولايدانيه إلاّ مَنْ كان منا عادلاً بقدر الامكان فبالنظر إلى وجود هذه الصفة أو عدمها تُقدّر قيمة الانسان وقدرته الروحانية. ومعرفة هذا الأمر هي التي تكون الحكمة والفضيلة الحقة أمّا التظاهر بالقدرة والحكمة وبالميزات الأخرى المختلفة عند الطبقة الحاكمة فإنما نوع من الحقارة والضعة أشبه بالقدرة الآلية عند أهل الصنعة ولا ينبغي أن تخشى من مكر مَنْ يرتكب الظلم والفسق في أحاديثه وأعماله لأن مثل هؤلاء الناس يتباهون بأنهم قادرون على مواجهة الحياة العامة وليسوا فارغين أو ثقالا وإنما ينبغي أن تُقال لهم الحقيقة وهو أنهم يتوهمون ما ليس فيهم وأنهم ليجهلون ما ينبغي لهم أن يعرفوا جيدا، الا وهو أن عقوبة الظلم ليست مجرد آلام جسدية أو موت قد يحدث أحياناً أن يفلتوا منه بل هو عقاب واقع لا مفرّ منه.

ثيودورس: وأي عقاب تقصد؟

سقراط: هناك نموذجان منه يا صديقي يوجدان في عالم الحقيقة: الأول إلهي

---

(٢٨) أفلاطون، الجمهورية، (٦١٥)، ترجمة فؤاد زكريا، ص ٥٧٦.

سعيد أمّا الثاني فخلو من روح الإله، كله تعاسة. وهم لا يتبينون ذلك لأن شدة جهلهم تمنعهم من الاحساس بأنهم إنما يتشبهون بالمثال الثاني حين يرتكبون الظلم ويبعدون عن المثال الأول وحياتهم بأكملها التي تشبه النموذج الثاني هي عقاب لهم»[٢٩].

وهكذا نرى أفلاطون في «ثياتيتوس» يوحّد بين الحياة السعيدة للبشر والتشبه فيها بالآلهة في كل شيء فكل فعل يستلهم فيه الانسان روح الإله وفعل الإله هو فعل حسن يُثاب عليه الانسان، أمّا الفعل الذي يكون فارغاً من روح الإله يُعدّ فعلاً من النوع الذي تعد الحياة لكل أفراده عقاباً لهم لأنهم يبتعدون عن المثال الأول الذي يرقى بهم إلى الحياة الفاضلة والكمال.

وليس أدلّ على تقديس أفلاطون للألوهية من دعوته إلى «الحب» الذي كان يحتل مكانة ممتازة في الأخلاق الأفلاطونية، وتلك الدعوة جعلت أهل الأديان وخاصة المسيحية يلقبونه بالقديس ويحيطونه بالتبجيل، فالدعوة إلى الحب كانت صلب الديانة المسيحية، كما كانت أساساً من أسس الفلسفة الأفلاطونية الأخلاقية والإلهية، على الرغم من أن البعض يعتقد ـ مثل كروسمان ـ أنه لَمِنْ تهكمات التاريخ أن تنتشر جملة «الحب الأفلاطوني» التي أتت لتعني علاقة روحية خالية من أي رغبة شهوانية بين البشر. إذْ أن هذا الحب في نظرهم، من وجهة نظر أفلاطون مناسب فقط للإله وهو لم يحبذه أبداً بين مواطنيه وعلى الرغم من هذا فقد رأى أفلاطون أن الموجودات البشرية سوف تعبر عن الحب الذي يشعر به كل منهم تجاه الآخر، ويبذلون ما يستطيعون لرفع درجة هذا الحب من مجرد تأكيد الذات إلى المشاركة التي أبطلها الزواج[٣٠].

ويجدر بنا هنا أن نشير أن مذهب أفلاطون في الحب ـ كما يؤكّد ملتون ـ جزء متمم لمذهبه الفلسفي، إذْ أن الايروس (الحب) eros عند أفلاطون يمثل مبدأ عاما يشمل أوجه النشاط الانساني الراقي، والحب الأفلاطوني هو بحث وراء الحقيقة والجمال يقوم به شخصان من جنس تلهمهما عاطفة متبادلة. وعند أفلاطون أن ذلك المبدأ هو الدافع الذي يوحي بالحب لفردين على شرط أن يطرحا جانباً

---

(٢٩) أفلاطون، ثياتيتوس ترجمة د. أميرة حلمي مطر، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب ١٩٧٣، ص ٩٠ ـ ٩٢.

(٣٠) Cross man (R.H.S.), Plato Today, Ruskin House, George Allen and Un in LTD., 1959. 132 - 133.

الرغبة الحسية، وهو أيضاً بحث الفيلسوف عن الحقيقة أو هو من قبيل بحث الصوفي عن الله وحبه له[31]. فالفيلسوف الذي يعمل العقل السامي الخالص في «الجمهورية» هو أيضاً ذلك المحب المثالي في «المأدبة» الذي يسترشد بأمثلة جزئية من الجمال في العالم المحسوس لنفس الهدف، هدف تأمل مثال الجمال أو الخبرة الصوفية القابلة للتبليغ[32]. وذلك يتضح من حديث ديوتيما في «المأدبة» عن الحب إذ تقول:

«إن الرجل الذي سار هذا الشوط ووصل إلى هذا المدى في أسرار الحب واتجه بفكره إلى نماذج الجمال حسب الترتيب الذي ذكرنا، مثل هذا الرجل ينكشف له في آخر الطريق جمال فذ في طبيعته وهو غاية كل المراحل السابقة يا سقراط، هذا الجمال هو أولاً وقبل كل شيء جمال خالد، لا يخضع للكون أو الفساد، ولا يجوز عليه نمو أو ذبول، وهو ثانياً ليس جميلاً في ناحية من نواحيه قبيحاً في ناحية أخرى، وليس جميلاً في آنٍ وقبيحاً في آنٍ آخر، وليس جميلاً بالنسبة إلى شيء وقبيحاً بالنسبة إلى شيء آخر، وليس جميلاً في مكان وقبيحاً في مكان آخر، ولا يختلف باختلاف الجهة التي ينظرون منها ولا تجد له شبيهاً في جمال وجه أو جمال يدين أو جمال جسم أو شبيهاً بجمال فكرة أو جمال علم. وليس له شبيه في غير ذاته سواء كان كائناً حياً في السماء أو على الأرض أو في أي مكان آخر بل هو جمال مطلق لا يوجد إلاّ بذاته، مفرد خالد، وكل شيء جميل يشارك فيه، وإنْ جاز عليها الكون والفساد والتغير فلا يجوز عليه شيء من هذا.

عندما يلمح المرء الجمال الأسمى مبتدئاً من العالم الحسي مستعيناً بحب الغلمان، عندما يلمح هذا الجمال يكون قريباً من غايته. هذا هو الطريق القويم في الاقتراب من أسرار الحب والدخول فيها، يبدأ المرء بنماذج الجمال في هذا العالم يجعلها درجات يرقى بها جاعلاً غايته ذلك الجمال الأسمى المطلق من نموذج للجمال الحسي إلى نموذجين، ومن نموذجين إلى الجمال ككل، ومن الجمال الحسي إلى الجمال الخلقي إلى جمال المعرفة، ومن المعرفة بفروعها المختلفة إلى المعرفة

---

(31) وليم هاملتون، مقدمته للترجمة الانجليزية للمأدبة نقلها للعربية وليم الميري، القاهرة، مطبعة الاعتماد، الطبعة الأولى ١٩٥٤ م، ص ١٧.

(32) Hamilton (W.), Introduction to «Symposium», Translated Byhim, Penguin Book, LTD., 1962, p. 21.

المطلقة التي يكون موضوعها الوحيد الجمال المطلق فيعرف آخر الأمر ماهية الجمال المطلق»(٣٣)

فالحب إذنْ لدى ديوتيما هو الموصل إلى الجمال بالذات، الموصوف بالتفرّد والأزلية والثبات، يُعدّ أحد الحلقات بين العالم للمحسوس والعالم الأبدي، إنه معبر ميثولوجي مصنوع من وجود له طبيعة وسط بين الآلهة والناس، وهو أحد أفراد تلك الطبقة المعروفة للاغريق كأنفس إلهية وآلهة(٣٤). فالحب إذنْ ليس إلهاً، كما توضح ديوتيما في حوارها التالي مع سقراط:

«ديوتيما: ألا ترى أنك لا تعد الحب إلهاً.

سقراط: وما عساه أن يكون. أهو كائن فانٍ؟

ديوتيما: كلا بلا ريب.

سقراط: فما هو إذنْ؟

ديوتيما: كالأحوال السابقة، وسط بين الفاني والخالد.

سقراط: فما هو إذن يا ديوتيما؟

ديوتيما: إنه روح عظيم **Un grand démon** يا سقراط وكل ما هو من قبيل الروح فهو وسط بين الآلهة والبشر.

سقراط: وما هي وظيفته؟

ديوتيما: هي أن يترجم للآلهة وينقل إليهم ما يصدر عن البشر ويترجم للبشر وينقل إليهم ما يصدر عن الآلهة، صلوات البشر وقرابينهم وأوامر الآلهة وحسن جزائها على ما قدّم من قرابين. ومن جهة أخرى حيث كانت الأرواح وسطاً بين الآلهة والبشر فإنها تملأ ما بينها من فراغ، وتربط أطراف الكل في واحد. وهي الوسيط لجميع النبوات ولفنون الكهنة الخاصة بالقرابين والتلقين والرقى وجميع ضروب العرافة والسحر. ومع أن الإله لا يمتزج بالانسان فقد يمكن الاتصال والتحادث بينهما عن طريق هذه الروح، إنْ في اليقظة أو في النوم،

---

(٣٣) افلاطون، المأدبة، الترجمة العربية، ص ٨١ ـ ٨٢.

(٣٤) Hamilton (W.), Op. Cit., p. 21.

ويُسمى العارف بهذه الأمور رجلاً روحانيا على حين يُسمّى العارف بالأمور الأخرى المتصلة بالفنون أو الحرف صانعاً. وثمة أرواح كثيرة وهي ضروب مختلفة، الحب نوع منها(٣٥).

وإذا كان الحب لدى ديوتيما من الآلهة الوسطى أو الأرواح التي تجعل ممّنْ يتمسّك بها رجلاً روحانيا ـ على حد تعبيرها ـ فإن هذا يُعدّ أساساً من أسس ما يدعى بالتصوف الأفلاطوني ـ كما يقول Cheney ـ الذي يكمن في ارجاع افلاطون شفافية الحب إلى مصدر سرمدي مما يجعل النفس تتحول لديه من حب لموضوع محسوس متدرجة حتى تصل إلى حب المطلق(٣٦) أو الإله.

وإذا ما كانت طبيعة الحب لدى « ديوتيما » بالمأدبة تؤدّي إلى الشفافية والروحانية، فإن فايدروس في نفس المحاورة يجعل من الحب الأقدم بين الآلهة ، والخير الأسمى للانسانية، فهو الملهم لكل شعور سامٍ شريف لأن الانسان يرتاع بصفة خاصة من الوجود المرئي بواسطة محبوبه وهو على استعداد للتضحية بالنفس من أجل محبوبه. وهذه النتائج تبدو مضيئة إذا أتينا بأمثلة من التاريخ وعلم الأساطير، فقد احتلّت المرأة في شخص الكستس Alecestis مكاناً في طبقة أولئك الذين يمكنهم الانقياد إلى التضحية بحياتهم في سبيل الحب(٣٧).

وليس الحب وحده هو ما استخدمه أفلاطون لغرض أخلاقي إلهي بل إن دعوته إلى الخلود والقول بخلود النفس كما ورد في « فيدون » والأمل في هذا الخلود في « جورجياس » و « الجمهورية » مستعمل أيضاً لغرض الترقي الأخلاقي، فالقيمة في الاعتقاد في الخلود ـ على حد تعبير تيلور ـ أنه يدفعنا إلى موطن التساؤل عن السلوك الانساني الذي يجب علينا أن نسلكه لو أن أمامنا مستقبل لا نهاية له؟

وهذا ما يدعونا عند أفلاطون إلى اختيار الفعل الأخلاقي الخيّر، أمّا الشر

---

(٣٥) افلاطون، المأدبة، فقرة نقلها إلى العربية أحمد فؤاد الأهواني في كتابه أفلاطون، عن ترجمة روبان في طبعة بودية ومراجعتها على اليونانية مع الأب جورج قنواتي، ص ١٧١.

(٣٦) Cheney (S.), Op. Cit. p. 109

وانظر أيضاً أوجست دييس، أفلاطون، ترجمة محمد اسماعيل محمد، تقديم ومراجعة د. عثمان أمين، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، سلسلة مذاهب وشخصيات، ص ١٠٩.

(٣٧) Hamilton (W.), Op. Cit., p. 14.

بكل اعتباراته المفزعة فيقودنا إلى عكس هذا (Pha. 107c) Rep. 608b - 621b - d) وقد توسّع أفلاطون في نفس هذا الموضوع في «القوانين» (Laws. 904 - 905b) مما يجعل سقراط وأفلاطون لا يقلان عن كانط في قوله الشهير بأن الخلود مُسلَّمة من مسلمات العقل العملي[٣٨].

إذا كنا قد ناقشنا وجهة نظر افلاطون في « الحب » كخلق مرتبط بالألوهية من خلال « المادبة » فإننا نجد أن محاورة « فايدروس » ترتبط بها من حيث الأسلوب والموضوع فهما المحاورتان الوحيدتان اللتان يناقش فيهما أفلاطون موضوع الحب باسهاب، وينظر في كلتيهما إلى الفلسفة بوصفها نوعاً من الحماسة والتعصب أو الجنون، فسقراط نفسه، ذلك النبي الملهم بحفلات بلخوس المرحة الصاخبة التي تشبه فلسفته، يتظاهر على نحو مميز بأنه قد استمد فلسفته لا من نفسه وإنما من الآخرين[٣٩]، من الآلهة فسبب تفلسفه هو عرّافة دلفي. وكما ناقش أفلاطون الحب على هذا النحو، نجده يناقش الفن أيضاً من تلك الزاوية، فالفن الذي يرضاه هو ذلك الفن الذي يتمثّل التعاليم الإلهية ويقدّمها لتعليم الشباب. إذْ أننا نجد أفلاطون بعد أن كان يذمّ الفن لأنه صادر عن الهام وعن قوة لا عقلانية أصبح بعد تطور فلسفته ونضوجها لا يذمّه لهذه الأسباب، بل على العكس من ذلك يرى أن الفن الملهم كالفلسفة الملهمة بالحَدْس وبالرؤية المباشرة للحقيقة أكثر تعبيراً عن الجمال وتوجيهاً إلى الخير. فنقده للفن إذن لا يقوم على أساس غيبة الفنان عن نفسه أو هوسه كما أفصحت عن ذلك محاوراته السقراطيه المبكرة مثل « الدفاع » و « جورجياس » و« ايون » وإنما أساسه مدى تعبير هذا الفن عن المثل الأخلاقية والدينية القديمة الثابتة وافصاحه عن الحقائق المثالية القائمة في العالم الروحاني المثالي المفارق[٤٠].

وعلى ذلك فإن أفلاطون يعتقد بأن مَنْ ظن أنه يستطيع أن يتقن الشعر بغير الهام مستمد من ربات الفن، أو أن المهارة العقلية كافية لتكوين الشاعر فهو

---

(٣٨) Taylor (A.E.), Op. Cit., p. 207.

(٣٩) Jowett (.B.), Introduction to «Symposium» in his translation to the Dialogues of Plato, vol. II, p. 501.

(٤٠) أميرة حلمي مطر، تقديم ترجمتها العربية لـ « فايدروس » لأفلاطون، القاهرة،دار المعارف بمصر، الطبعة الأولى، ١٩٦٩ م، ص ١٠.

خاطىء لأن شعر الملهمين أعظم من شعر المتعقلين، فيقول أفلاطون في « فايدروس » حين حديثه عن الهوس وأنواعه:

« غير أن هناك نوعاً ثالثاً من الجذب والهوس مصدره « ربات الشعر » إنْ صادف نفسا طاهرة رقيقة أيقظها فاستسلمت لنوبات تلهمها بقصائد وشعر تمر به العديد من بطولات الأقدمين وتقدمها ثقافة يهتدي بها أبناء المستقبل. لكن مَنْ يطرق أبواب الشعر دون أن يكون قد مسّه الهوس الصادر عن ربات الشعر ظناً منه أن مهارته (الانسانية) كافية لأن تجعل منه في آخر الأمر شاعراً فلا شك أن مصيره الفشل، ذلك لأن شعر المهرة من الناس سرعان ما يخفت إزاء شعر الملهمين الذين مسّهم الهوس[41].

وعلى ذلك فإن أفلاطون يرى أن الهوس الذي يحدث للشعراء الملهمين، مصدره ربات الشعر اللاتي يلهمن البشر بالحقيقة فينطلق معبراً عنها بفن يرتبط فيه الجمال بالحقيقة. واشتراط أفلاطون هذا الاتصال الإلهي الذي يكتشف للشاعر عن الحقيقة يؤكّد تأثر أفلاطون بالتراث القديم السابق على عصر التنوير في أثينا. فالفن الذي ابتعد عن التقيد بالدين وأصبح غايته التعبير عن الواقع المحسوس والحياة اليومية قد حدد أيضاً مهمة الفنان في القدرة على دقة التصوير واثارة الانفعال واللذة الحسية في المشاهد والمتذوق وأبعد الشاعر عمّا كان يقوم به في العصور القديمة من وظيفة تعليمية وسياسية كبرى. فقد كان الشعر هبة من الآلهة وأسلمتها إليه لينقلها إلى البشر. ونجد أصول هذه النظرية في شعر هوميروس، إذْ يروي في الأوديسه أن ربّات الشعر قد سلبت ديمودوكس demodocus بصره ووهبته موهبة الشعر لأنها أحبته. ورواية ديمودوكس لقصة طروادة في الأوديسه تعتبر في التراث القديم رواية صادقة لأن مصدر كلامه هو الآلهة التي عاينت الحقيقة. وفي الالياذة يطلب الشاعر من آلهة الشعر أن تعلّمه الحقيقة لأن علمه بها مأخوذ بالسماع أمّا ما تعلمه أيّاه آلهة الشعر فهو يقين لأنها شاهدت الحقيقة مشاهدة عيان. وكذلك كان الحديث عن الماضي الذي يتحدث عنه الشاعر يحتاج لمصدر إلهي يطلعه على الحقيقة، كما كان الحديث عن المستقبل عن طريق التنبؤ بالغيب يحتاج أيضاً إلى مصدر إلهي يطلع العرّاف بها، ولم يكن الشاعر والعرّاف في العصور القديمة يختلفان عن بعضهما[42]. وليس

---

(٤١) أفلاطون، فايدروس، الترجمة العربية، (٢٤٥ أ ـ ب)، ص ٦٨.

(٤٢) اميرة مطر، في فلسفة الجمال من أفلاطون الى سارتر، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٧٤ م، ص ٣٧ ـ ٣٨.

أدلّ على ذلك مما يقوله أفلاطون في « ايون » التي رغم أنها تتضمن نقده للشعراء إلاّ انها تعبر عن رأيه في أن الشاعر ما هو إلاّ مترجم ينقل ما تلقيه عليه الآلهة، يقول أفلاطون:

« لأن الشاعر كائن أثيري مقدّس ذو جناحين لا يمكن أن يبتكر قبل أن يلهم فيفقد صوابه وعقله. وما دام الانسان يحتفظ بعقله فإنه لا يستطيع أن ينظم الشعر أو يتنبأ بالغيب. وما دام الشعراء لا ينظمون أو ينشدون القصائد العديدة الجميلة عن فن ولكن عن موهبة إلهية كما تفعل أنت عند الكلام عن شعر هوميروس لذلك فكل منهم لا يستطيع إلاّ اتقان ما تلهمه آياه ربة الشعر. فهذا يتقن الأشعار الديثورامبية[٤٣]، وآخر أشعار المديح وثالث أشعار الجوقة ورابع أشعار الملاحم، وخامس الشعر الايامبي[٤٤] بينما كل منهم لا يجيد أنواع الشعر الأخرى لأنهم لا ينطقون بهذه الأشعار عن فن ولكن عن وحي إلهي. ذلك أنهم لو أتقنوا فن اجادة الكلام في موضوع بعينه لاستطاعوا أن يطبقوا هذا الفن في سائر الموضوعات أو في أي منها، لذلك يفقدهم الإله صوابهم ليتخذهم وسطاء كالأنبياء والعرّافين الملهمين حتى ندرك، نحن السامعين، ان هؤلاء لا يستطيعون أن ينطقوا بهذا الشعر الرائع إلاّ غير شاعرين بأنفسهم. وأن الإله نفسه هو الذي يكلمنا ويحدثنا بالسنتهم...

وما الشعراء إلاّ مترجمون عن الآلهة، كل عن الإله الذي يحلّ فيه ولإثبات ذلك تعمّد الإله أن ينطق أتفه الشعراء بأروع الشعر الغنائي»[٤٥].

ولقد رأى البعض في أفكار أفلاطون هذه محاولة لتطهير العقيدة اليونانية من شوائبها إذْ أنه حين وجّه حملته على كبار الشعراء اليونان لتصويرهم الآلهة بصورة مبتذلة تحمل أحياناً أسوأ ما في البشر من خصال إنما كان يدعو إلى اصلاح العقيدة اليونانية على النحو الذي كان كفيلاً بتقريبها من الأديان الكبرى التي ظهرت فيما بعد، والتي يرى بعض الكتّاب في أفلاطون مبشّرا بها، فهو يرفض أساساً التصوير البشري للآلهة في العقيدة اليونانية، ويدعو إلى آلهة مجردة عن صورة البشر، وعن صفات الكائنات الطبيعية، بل ربما كان أكثر تطرفاً في ذلك من اللاهوتيين في

---

(٤٣) الديثورامية: نسبة إلى لقب من ألقاب الإله ديونيسوس.

(٤٤) الايامبي: نسبة إلى الأغاني المرحة الساخرة التي تعبر عن الهجاء.

(٤٥) أفلاطون، ايون أو عن الالياذة، ترجمة محمد صقر خفاجة وسهير القلماوي القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٦ ص ص ٣٨ ــ ٤٠.

العصور الدينية، إذْ أنه ينادي في أحد نصوص الكتاب الثالث من « الجمهورية » بضرورة وصف الآلهة بأنها علّة للخير وحده لا للشر أيضاً، إذْ أن ما هو خير لا يضرّ، ولا يمكن أن يكون علّة للشر « ومعنى ذلك أن ما هو خير ليس علّة كل شيء، وإنما هو علّة الأشياء الخيّرة ، لا الشريرة فهو ليس علّة معظم ما يحدث للناس، إذْ أن الخير في حياة البشر قليل والشر فيها كثير. فالخير ليس له من مصدر سوى الإله أمّا الشر فلنبحث له عن مصدر غيره [٤٦]. فهو إذنْ يعيب على الشعراء اساءتهم إلى الآلهة بجعلهم أيّاهم مصدراً للشر إلى جانب الخير، وصحيح أن رأيه هذا يؤدّي إلى القول بنوع من الألوهية ذات القدرة المحدودة، أي أنه ينفي عنها القدرة الشاملة، ولكن يبدو أنه كان ممّنْ أدركوا في وقت مبكر أن القدرة الشاملة لا يمكن أن تجتمع مع الخيرية الشاملة في عالم يُعدّ الشرُّ فيه حقيقة واقعية[٤٧].

ولذا فإننا نجد أن أفلاطون في الوقت الذي يذّم فيه الشعر الدرامي السائد في عصره عند شعراء التراجيديا نجده يمتدح الشعر التعليمي والملحمي كشعر « ترتايوس » و« بندارس » الذي يمجّد البطولة ويتغنى بفضل الآلهة والأبطال. وفي الوقت الذي يهاجم فيه الموسيقى الليدية والفريجية الرخوة المسرفة في النزعة الحسية نجده يشيد بالموسيقى المعبرة عن المُثل العليا والجمال المثالي الذي يناسب النفوس الطاهرة فهو يقول في محاورة « القوانين »:

« وعلى مَنْ يسعى إلى أجل الغناء والموسيقى ألاّ يبحث عمّا يثير اللذة بل عن الصحيح ، وصدق المحاكاة يتلخص في التعبير عن الأصل»[٤٨].

أمّا في التصوير والنحت فقد عارض بدعة استخدام المنظور وأساليب الخداع البصري وأخذ يطالب الفنان بالتزام النسب والمقاييس المثالية للنماذج القديمة، ووجد في الفن المصري القديم أمثلة تبين أفضلية المحافظة على الأساليب الرمزية ذات الدلالات الثابتة.

---

(٤٦) أفلاطون، الجمهورية، الترجمة العربية، (٣٧٩)، ص ٢٤٩.

(٤٧) فؤاد زكريا، دراسته عن جمهورية أفلاطون، ص ١٦٤.

(٤٨) أميرة مطر، تقديم الترجمة العربية لفايدروس، ص ١٠
وانظر كذلك

Plato, «Laws», Book II, English Translation by Jowett, Vol. (668), p. 47.

أمّا فن الخطابة، فعلى الرغم من أن افلاطون قد أفاض في ذمّه وعدّه نوعاً من الخداع والتمويه، نجده بعد أن أعاد النظر فيه رأى امكانية الابقاء عليه واصلاحه ويحدد الشروط الكفيلة بقيام نوع من الخطابة الفلسفية التي لا تقنع بايهام الجمهور تبعاً لاهواء الخطباء بل تلتزم بالتعبير عن الحقيقة والتوجيه إلى الخير. وهذا النموذج الجديد لفن الخطابة هو الذي يمكن أن نكشف عنه في محاورة « فايدروس » إذْ أننا نجد في هذه المحاورة بالذات تفسيراً جديداً للنموذج المثالي من الفن الأفلاطوني وهو الفن المعبر عن الوحدة المثالية للخير والجمال والحق. ذلك الثالوث الذي يكشف عنه الفنان في هوسه والهامه كما يكشف عنه الفيلسوف في حَدْسه لعالم المُثل وفي تجربة العشق القريبة من جذب الشعراء والهامهم[٤٩].

ولعلّ من الواضح إذنْ أن أفلاطون لا يطعن في الفن اطلاقاً بل الفن المنحرف فقط. ولعلّ تلك المقاييس التي قيّم بواسطتها أفلاطون الفن اليوناني قد استقاها من مشاهدته للفن المصري واعجابه به بوجه خاص، ويرجع اعجابه به لعدة أمور أولها أن نماذج الفنون الجميلة ثابتة لا تتغير وقد كان أفلاطون يسعى إلى طلب « مثال الجمال بالذات » وينكر المحسوسات الجميلة المتغيرة وقد وجد بغيته في الفن المصري[٥٠]. ونحن إذا رجعنا إلى نقوش قدماء المصريين وتماثيلهم، رأينا أنها ليست محاكاة كتماثيل اليونانيين للطبيعة بل تخضع لهيئة معينة وقواعد خاصة لها دلالات ورموز دينية. وكان أفلاطون يعرف هذه الصلة بين الفن المصري وبين الدين فهو يقول: « ويُقال أن هذه الألحان التي حفظت خلال العصور الطويلة هي من تأليف الإلهة « ايزيس ». فلا غرابة أن تكون الفنون ثابتة لا تتغير لأنها من خلق الآلهة لا البشر، وكذلك الحال في المُثل الافلاطونية فهي ثابتة أزلية وهي موجودة في عالم السماء قد عرّفتها السماء للنفس حين كانت تعيش في صحبة المُثل ، وهكذا نجد إلى أي حد كان تأثير الفلسفة المصرية على أفلاطون قوياً، إذْ أننا من هذا الموضع يمكن أن نتتبع نشأة نظرية المُثل لديه[٥١].

وكما يجب على الفنان أن يلمّ بمعرفة حقيقة النفس البشرية، عليه أيضاً أن

---

(٤٩) أميرة مطر، نفس المرجع السابق، ص ١١.

(٥٠) أحمد فؤاد الأهواني، نفس المرجع السابق، ص ٤٨.
وأنظر أيضاً: أميرة مطر، مقالات فلسفية حول القيم والحضارة، القاهرة، مكتبة مدبولي ١٩٧٩، ص ١٥٥.

(٥١) أحمد فؤاد الأهواني، نفس المرجع السابق، ص ٤٨ ــ ٤٩.

يعرف الطبيعة الحقة للأشياء التي يتحدث عنها ولا يكتفي بنقل المظهر المحسوس منها. فعندئذ يمكن أن يضمنها انتاجه ولن يكون ناقلاً محاكيا لصور الحقيقة بل معبراً عن الأصل الإلهي وهو الذي يمكن أن يتصف انتاجه بالجمال الحق. إن الفيلسوف الفنان الذي يرسم صورة المدينة الفاضلة ودستورها، وحين يريد اكمال لوحته فإنه يوجّه بصره إلى ماهية العدالة والجمال والاعتدال وباقي الفضائل ثمّ إلى صورها الانسانية ويظل يعدّل فيها بالغاء بعض السمات أو اضافة بعض آخر حتى ينجح في رسم الخصائص الانسانية التي ترضى عنها الآلهة، إن مثل هذا الرسم وحده هو الذي يبلغ الجمال المطلق. فالفيلسوف الذي يبدع الآثار الجميلة هو ذلك الذي يكون معبراً للناس عن الحقائق الأصيلة لا صورتها، وهو الذي يكتشف في باطن النفس البشرية ما انطوت عليه من مثل إلهية فيقربها بفنه إلى الناس، وفي هذا تنبثق العبقرية الفنية في رأى افلاطون[٥٢].

وكما فرض أفلاطون شروطاً يجب مراعاتها حتى يكون الفنان أصيلاً ومبدعاً، نجده يقدّم للناقد الفني شروطاً تحكم عمله هو الأخر بحيث يستطيع الحكم الصحيح على العمل الفني، وهذه الشروط تعد نتائج مترتبة على رأيه في الفن، فيرى أنه لكي نحكم على عمل فني يجب أولاً أن نعرف الحقيقة المثالية الخالدة أو الأصل الثابت الواضح في العقل لا المظهر الحسي المتغير، ثم نحكم بعد ذلك على الصورة ومدى مطابقتها لهذه الحقيقة الموضوعية لا ما يختاره الفنان من عناصر يريد هو ابرازها أو تصويره لما يناسب أهواءه ورغباته الذاتية، وما ينساق إليه من حرية في التلاعب بالحقيقة حسب ما يحلو له. وعلى ذلك فلا بدّ من خطوتين ضروريتين للحكم على الأثر الفني.

أولاً: أن نعرف الحقيقة التي يريد الفنان أن يصورها. ثانياً: أن نعرف مدى نجاحه في تصويره هذه الحقيقة. وهذا ما أكّده أفلاطون في القوانين (668). فناقد الشعر أو الموسيقى يجب عليه أن يعرف ما هي طبيعة كل منها وما المقصود من الناتج عنها وما الأصل الذي يحاكيه وعندئذ فقط سيكون قادراً على الحكم

---

(٥٢) أميرة مطر، في فلسفة الجمال، ص ٦٩
وانظر ايضاً: أميرة مطر، مقدمة في علم الجمال القاهرة، دار النهضة العربية، الطبعة الأولى ١٩٧٢ م، ص ١١٦.

عليه[٥٣]، فأرباب الفنون ــ على حد تعبيره في « القوانين » ــ لا تخطىء فترسل كلام الرجال على لسان النساء ولا تخلط بين أسلوب الرجل الحر وأوزان العبد الوضيع[٥٤].

وإذا كنا فيما مرّ قد عرفنا إلى أي حد ارتبط الفن لدى أفلاطون بما يؤمن به من معتقدات دينية وبآرائه عن الألوهية، ومن ضرورة التزام الفن بتلك المقاييس الإلهية ومحاولة محاكاتها قدر الطاقة الانسانية، فإن هذا يدعونا إلى التساؤل هل امتدّت تلك الدعوة إلى ربط الفن بالألوهية إلى فلسفة افلاطون السياسية؟ أو بمعنى آخر هل نجد لديه صورة إلهية للسياسة، أم أن لديه سياسة إلهية أراد أن يعرّفنا بها كي تفيدنا في حياتنا السياسية؟

الحق أنه كما كان لدى أفلاطون تصور للعالم تهيمن عليه نظرية المُثُل إذ أن العالم المرئي عنده ــ كما عرفنا ــ ليس إلاّ نسخة هزيلة من العالم غير المتغير الذي لا يُرَى، نجد أن هذه النظرية قد امتدّت بطبيعة الحال إلى الأحداث السياسية التي كشفت بفظاعة عن الفساد والاضمحلال أكثر ما كشفت عنه الأحداث الأخرى، فلقد كانت السياسة الأثينية خليطاً من الاضطراب المقيت الغريب، فابتدع أفلاطون مدينة فاضلة Utopia سياسية ولاذ بها ــ على حد تعبير سارتون Sarton ــ وقد قيل إن المفروض في جمهوريته باعتبارها « يوتوبيا » أن تصف مثالية، وهي بحكم تعريفها لها مدينة كاملة لا يعتريها تغير، والمدينة الإلهية شأنها ألاّ تكون عرضة للفساد المطّرد.

حتى أن سارتون نفسه ليعجب كيف تسنىّ لأفلاطون أن يبتدع مثل هذه المدينة الإلهية وأن يجعل المفارق للمادة مرئياً ملموساً؟ كيف بلغ به الغرور إلى حد أن يعتبر المدينة التي ولدت في ذهنه هي نفس المدينة الإلهية، وأن يظن مع هذا أن في الامكان التسليم بها كنموذج للكمال النهائي من غير أن يتناولها نقد[٥٥]؟

وإذا كنا مع سارتون في أخذه على أفلاطون ذلك الغرور الذي يصفه به، إلاّ أننا لا نوافقه على تفسيره لذلك الغرور لأن أفلاطون لم تكن لديه صورة واحدة ثابتة لتلك المدينة بل عدّل فيها حسب ما تراءى له من ظروف أعاقت تطبيق ذلك النموذج الذي وضعه في « الجمهورية » و« السياسي » حتى وصل إلى دولة أقرب ما

---

(٥٣) أميرة مطر، في فلسفة الجمال، ص ٧١.

(٥٤) أميرة، نفس المرجع السابق، ص ٧١ وانظر ايضا Plato, Laws, II, (669), p. 48.

(٥٥) جورج سارتون، تاريخ العلم، الجزء الثالث، ترجمة لفيف من العلماء بإشراف ابراهيم مدكور وآخرون، القاهرة، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية. ١٩٧٠ م ص ٣٣.

تكون إلى تحقيق الدولة الواقعية في «القوانين»[٥٦] ، إذْ وصل إلى دولة يحكمها القانون على الرغم من أنه كان دائمًا أميل إلى ذلك النموذج المثالي الذي رسمه للحاكم الفيلسوف المتمثل لكل المبادىء السامية الذي يستمد علمه من الإله.

وإذا كان أفلاطون قد وقع في أخطاء نتيجة فشله في التوفيق بين مثاليته والواقع الاجتماعي بحيث تغدو هذه المثالية ـ حين يتعذّر تطبيقها ـ غير ذات موضوع[٥٧]، إلاّ أننا نرى أن تلك الأخطاء التي وقع فيها كانت نتيجة لأمرين: أحدهما، المنهج العقلي الذي الذي كان يسير عليه في كشف الحقائق ، وثانيهما: الغلو في المثل العليا والمبادىء الفاضلة والافراط في مناشدة الخير العام[٥٨]. وإذا كان أكثر مَنْ انتقدوه من المتدينين والداعين إلى السياسة التي تسترشد الكتب المقدسة قد أخذوا عليه تلك الشيوعية المحدودة التي فرضها بين طبقة الحراس، فإننا نستطيع القول بموضوعية تامة أنه علاوة على أن تلك الشيوعية قد فرضها أفلاطون على تلك الطبقة دون غيرها أنه كان يهدف من وراء هذا إلى ازالة العقبات التي تعترض طريق رجل الدولة وازالة أسباب الصراع أمام أفراد الطبقة الحاكمة من ناحية، ومن ناحية أخرى كان يهمه في المقام الأول الحفاظ على وحدة الدولة وخيرها الأسمى[٥٩].

هذا إلى جانب أن رسالة أفلاطون أساساً في كل فلسفته كانت محاولة التدليل على أن القوانين الأزلية للأخلاق ليست مجرد تقاليد موروثة لا بدّ من القضاء عليها حتى يحل مكانها نظام الطبيعة بل إنها على النقيض من ذلك عميقة الجذور في طبيعة النفس الانسانية وفي نظام الكون بحيث لا يمكن أن يقضي عليها أحد. ولعلّ هذا هو السبب الذي من أجله أدخل أفلاطون في مخططه « الجمهورية » سيكولوجية الانسان وميتافيزيقا العالم. وكان لزاماً عليه أن يثبت أن الدولة لا يمكن اعتبارها تجمعاً للأفراد ساقته الصدفة، وفي مقدور أقوى شخصية فيه أن تستغلّه ،

---

(٥٦) أنظر: أميرة حلمي مطر، في فلسفة السياسة، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، الطبعة الثانية ١٩٧٨ م، ص ٣٥.

(٥٧) محمد فتحي الشنيطي، نماذج من الفلسفة السياسية، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦١ م، ص ٢٧.

(٥٨) مصطفى الخشاب، تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية، القاهرة، مطبعة لجنة البيان العربي، الطبعة الأولى ١٩٥٣ ص ١١٨.

(٥٩) Annas (Jilla), Plato's Republic and Feminism, an easy in «philosophy», v. 51, N. 167, Jully, 1976, p. 320.

بل إنها على العكس من ذلك شركة بين نفوس من الضروري أن تأتلف وفق قواعد العقل لبلوغ غاية أخلاقية، كما تهتدي في اتجاهها نحو هذه الغاية هداية رشيدة بعيدة عن الأنانية بتلك الحكمة التي يمتلكها أولئك الذين يعرفون طبيعة النفس وغاية العالم[٦٠].

ولا شك أن مذهب أفلاطون القائل بوجوب أن يكون السياسي عالماً يعرف مثال «الخير» قد فتح له باباً يشرف منه على نقد دولة المدينة السياسية، كما أمدّه بمنهج سار عليه وأفضى به إلى الدولة المثالية، وانتقل من هذا مباشرة إلى تحليل الدولة المثالية[٦١]. ولعلّ مما يسترعي النظر في هذه المدينة وأفضل ما يميزها طابعها الديني القوي الذي نلحظه في «الجمهورية» كما نلحظه في جميع ما كتبه أفلاطون في شيخوخته. ولمّا كانت الأمور الالهية أرفع قدراً من الأمور البشرية فإن تمجيد الألهة قد حظي بدور مهم جداً في حياة الجماعة. فالميل القوي إلى الايمان بالمتعالي والنظرة المشرئبة إلى الغيب والأبدي، والاعتقاد في الوقت نفسه بوجود الشر الملازم لعالم الناسوت دون أن يحملنا ذلك على التواكل والتشاؤم، تلك هي سمات الفلسفة الأفلاطونية في أخريات السنين، وفيها ارهاص بذلك التغير في الاتجاه الذي سيغلب على الفلسفة اليونانية في الفترة الأخيرة من العصر القديم بتأثير من سيرة أفلاطون وعبير مؤلفاته[٦٢]. فـ«القوانين» وهي آخر أعمال أفلاطون هي العمل الأفلاطوني الوحيد الذي يبدأ بالإله[٦٣]، ويؤكّد على حكم العقل الإلهي الذي أسماه الناموس المشترك للمدينة. فالإله هو مشرِّع القوانين والحاكم ظله على الأرض، فيجب إذنْ أن يكون قدوة في طاعة هذه القوانين وعدم التجديد فيها، فالحاكم فيها لم يعد فيلسوفاً خالصاً بل لقد أصبح رجلاً تكفي فيه الحكمة العملية وبعد النظر، والفضيلة الأساسية فيه هي

---

(٦٠) لرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، الجزء الأول ترجمة لويس اسكندر راجعه محمد سليم سالم، القاهرة، سلسلة الألف كتاب (٥٦٦) مؤسسة سجل العرب ١٩٦٦ م، ص ٢٦٠.

(٦١) جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الأول، ترجمة حسن جلال العروسي، مراجعة وتقديم عثمان خليل، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الرابعة ١٩٧١ م ص ٥٩ ـ ٦٠.

(٦٢) عثمان أمين، الروح الأفلاطوني، مقال من كتاب «دراسات فلسفية» مهداة للدكتور ابراهيم مدكور باشراف وتصدير د. عثمان أمين، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤، ص ٣٢ ـ ٣٣.

(٦٣) Strauss (Leo), Op. Cit., p. 59.

التبصر في الأمور وضبط النفس ويصل إليها بالتشبّه بالإله[٦٤]، فالحياة الانسانية لديه محكومة بأمور ثلاثة: الإله، والحظ، والفن[٦٥]، وكلما كان أهل المدينة أخياراً كان رئيسهم أكثر إلهية، فإذا كان رئيسهم أفضل كثيراً من رؤساء مدينة أقل فضلاً كان أعظم حتى ربما يرتقي ذلك إلى أن يكون مدبِّر المدينة من جنس الإلهيين حتى لا يكون له اشتراك مع هؤلاء البشر إلاّ في القليل[٦٦]. ولعلّ ذلك يتضح من قول الاثيني في المحاورة:

« إن السبب يا صديقي العظيم، يكون في أن لديك حقيقة تنظم الحكم، فالدول التي نتحدث عنها الآن مجرد مجموعات من الناس تسكن في المدن الخاضعة والخادمة لجزء من الدولة الكبيرة وكل مدينة منهم قد اشتهرت بعد القوة المسيطرة (الدولة). إنها ليست دولاً على الاطلاق فلو أنك عرفت هذه الدولة بعد معرفة حكامها، لوجدت أن الدولة الحقيقية يجب أن تعرف باسم الإله، الذي يحكم في الرجال الحكماء»[٦٧].

ولم يكن هذا الاتجاه لتأكيد الصلة بين الحاكم والإله حديث العهد عند أفلاطون في « القوانين » ، بل كان موجوداً لديه منذ تاليفه « الجمهورية » ، إذْ لم ينسَ في نظام التعليم لديه أن يبينّ ضرورة أن يطهر صفوة الحراس من ذكاء معين. فلا ينبغي أن يقفوا عند تحصيل العلوم التي يتلقاها الأحرار في عمق وحسب، بل عليهم فوق ذلك أن يلتفتوا لما بينها من علاقات متبادلة وخاصة علاقتها بالفضيلة وبالجمال وبالخير. فهو في آخر الأمر العلم الذي يتوِّج العلوم الأخرى وهو ما يسميه بالإلهيات[٦٨]. ولعلّ اصرار أفلاطون على مثل هذه التربية الإلهية للفيلسوف أو الحاكم ودفاعه عنها لأنها بمثابة المعرفة بالخطة التي يمكن بناء

---

(٦٤) محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الاسلامية، بيروت، مكتبة الفكر الجامعي، منشورات عويدات، الطبعة الأولى، ١٩٧٠ م، ص ١٤٩

(٦٥) جورج سباين، نفس المرجع السابق، ص ٩٦ ــ ٩٧.

(٦٦) أبو نصر الفارابي، تلخيص نواميس أفلاطون، المنشور بكتاب « أفلاطون في الاسلام » تحقيق عبد الرحمن بدوي عن المخطوط رقم ١٦٢٩ في ليدن بهولندة، طهران، مؤسسة مطالعات اسلامي دانشكاهك كيل شعبة تهران، ١٩٧٣ م

(٦٧) Plato, Laws, B.IV, (713), English Trans., p. 95.

(٦٨) لوجست ديس، نفس المرجع السابق، ص ١٤٩ ــ ١٥٠.

المدينة الفاضلة على أساسها يتضح في « الجمهورية » حينما يقول على لسان المتحاورين:

« - وهكذا فإن الفيلسوف الذي يحيا في صحبة النظام الإلهي للعالم، يغدو إلهياً منظماً بدوره على قدر ما تتحمل طبيعته البشرية، وإنْ لم يكن في استطاعته أن ينجو على الرغم من ذلك من تحامل الناس.

- بالتأكيد.

- فإذا أدرك الناس أن حديثنا عن الفلاسفة حديث صدق، فهل يظلّون على بغضهم لهم، وهل يظلّون على شكهم في قولنا إن الدولة لن تعرف السعادة إنْ لم يرسم خطتها فنانون يعملون وفقاً لأنموذج إلهي؟

- كلا إن الناس سيتخلّون عن مشاعرهم العدائية إذا عرفوا الحقيقة. ولكن على أي نحو سيرسم الفيلسوف هذه الخطة؟

- سينظر إلى الدولة وإلى طباع الناس على أنها قماش معدّ لرسم الصورة فيبدأ أولاً بتنظيفها، وهو أمر ليس باليسير. ولكنك تعلم على أية حال أنه على خلاف غيره من المشرِّعين لن يقبل أن يأخذ على عاتقه تدبير شؤون فرد أو دولة أو سنّ أية قوانين إلاّ إذا وجد السطح نظيفاً أو نظفه هو بنفسه.

- إن له كل الحق في ذلك.

- فإذا تمّ هذا فسوف يبدأ بعد ذلك في وضع تخطيط عام للدستور.

- بلا شك.

- وبعد، فإنه سيتجّه بأنظاره دائماً أثناء قيامه بعمله إلى الطرفين: أعني الأنموذج الذي يرسم منه وهو مثال العدل والجمال والاعتدال وما شابهها من الفضائل من جهة والنسخة التي يحاول صنعها منه في عالم البشر من جهة أخرى، وعن طريق المزج بين مختلف عناصر الحياة الاجتماعية، مثلما يمزج الرسام ألوانه، يرسم صورة الانسانية الحقة، مسترشداً بذلك الأنموذج الذي أسماه هوميروس لدى مَنْ وجده فيهم من البشر، باسم الأنموذج الإلهي.

- أصبت.

- وهكذا تراه يمحو خطاً تارة، ويضيف خطاً تارة أخرى حتى يصنع على

قدر استطاعته أنموذجاً للطبيعة البشرية ترضى عنه الآلهة»[٦٩] .

فرؤساء المدينة عليهم، بناءً على ذلك، أن يبرزوا في هذا العلم الإلهي «إذْ لا يمكن أن نعهد بحكم المدينة إلى أناسٍ لا يعرفون كل ما يمكن معرفته عن الآلهة». ذلك أن الجهل بمثل هذه الأمور يورث الالحاد. وهذا بدوره يحمل على العنف وعلى الاستهانة بالقوانين، إلاّ أن هذا الجهل للأسف شديد الانتشار ويحزن أفلاطون ويحنقه أن بات من الضروري اثبات وجود الآلهة[٧٠].

وإذا كان اثبات وجود العناية الإلهية لشباب اليوم قد أصبح ضرورة أمام وجود نظريات تدّعي أنها نظريات علمية قد لقنت كل غادٍ أن العالم ليس نتيجة عقل إلهي ولكنه من صنع الطبيعة والصدفة البحتة فإن هذه المسائل قد شغلت أفلاطون منذ أمدٍ بعيد فهاجمها في فقرات من محاورة «السفسطائي» وذكر في محاورة «فيليبوس» أن نفساً عالية وعقلاً ساميا يدبِّر نظام هذا العالم، بل لقد ذهب إلى أبعد من ذلك في «طيماوس» فقصَّ قصة حدوث العالم، صورة الإله العقلي[٧١]، فهذا العالم أفضل عالم ممكن.

والأساس الأول للتربية لدى أفلاطون هو ارساء التعاليم في النفوس، فالتربية هي في أساسها لديه اصلاح ديني، وفهم جديد بالغ السمو للإله. ولذلك فإن مدينة أفلاطون الفاضلة ستحرق وتبيد كل الكتب التي لا تذكر أن الإله خيرٌ وأنه عادل، وأنه لا يقول إلاّ صدقاً وحقاً ولا يغير أبداً من صورته ولا يخدع أبداً وان الكذب أمر بغيض لديه[٧٢].

وليس الايمان بالإله ـ كما يقرره أفلاطون هنا ـ مجرد مظهر وليس هو تظاهر المصلح السياسي حين يلقِّن الشعب صيغاً ليست صادقة إلاّ باعتبار فائدتها الاجتماعية، فأفلاطون يؤمن بالإله كما يؤمن بحقيقة وعدالة لا تتبدل، ولم يكن أقل من ذلك اعترافاً بما للمعتقدات الدينية من حسنات وضرورات اجتماعية،

---

(٦٩) أفلاطون، الجمهورية، الترجمة العربية (٥٠٠ ـ ٥٠١)، ص ٤١٤ ـ ٤٢٥
وانظر كذلك:

plato, «Republic», English Translation by lee, (500 - 501), pp. 262 - 263.

(٧٠) أوجست دييس، نفس المرجع السابق، ص ١٤٩ ـ ١٥٠
(٧١) نفسه، ص ١٥٠.
(٧٢) ألكسندر كواريه، مدخل لقراءة افلاطون، ترجمة عبد المجيد أبو النجا، مراجعة د. أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والنشر ١٩٦٦، م ص ١٣٩.

ولم يقنع كذلك بالدعوة إليها، بل أخذ يفرضها فرضاً. ففي المدينة التي تصفها « القوانين » يعتبر عدم الاعتقاد بوجود الآلهة وعنايتهم وعدالتهم التي لا تخطىء ضرباً من الاجرام في حق الدولة. ويسنّ قانوناً يحكم على مَنْ لا يؤمن بذلك بالسجن أو بالاعدام أو بالنفي والتشريد تبعاً لبشاعة الاثم الذي يقترفه في حق الآلهة[٧٣]. وأعتقد انه رغم ما يبدو في هذا القانون الخاص بمحاربة الالحاد على هذا النحو من اجحاف لحرية العقائد كما يرى البعض إلاّ أنه يؤكّد من جانب آخر الحرص الشديد من جانب أفلاطون على ضرورة الايمان بالإله حتى يتم الخير للدولة ويحيا الأفراد في حب وائتلاف ومودّة[٧٤].

---

(٧٣) اوجست دييس، نفس المرجع السابق ص ١٥١.
وانظر ايضاً:

Plato, The «Laws», English Trans., B.XII, (948), pp. 336 - 333.

(٧٤) انظر: جورج سباين، نفس المرجع السابق، ص ١٠٦.

الفصل الرابع

الألوهية وعلاقتها بنظرية المعرفة

تقوم نظرية المعرفة الأفلاطونية على أساس التمييز بين المعرفة الحقيقية (أو العلم) وبين المعرفة الوهمية أو الظّنّيّة. والحق أن مثل هذا الفصل بين « المعرفة » و « الظن » في الادراك كان موجوداً لدى بعض الفلاسفة السابقين، فقد وضعت كثير من فلسفات السابقين تفسيرات متفاوتة عن العالم تختلف عن الاعتقاد الشائع. وهذا الفصل يتضح في احتقار هيراقليطس وبارمنيدس لأخطاء العامة، فقصيدة الأخير ـ كما نعرف ـ كانت مقسمة إلى جزأين: الأول: طريق الحق، والثاني: طريق الظن. وقد ميّز ديمقريطس بين المعرفة الخالصة genuine knowledge والمعرفة الغامضة obscure knowledge مما مهّد لنظرية أفلاطون[1].

ورغم هذا فإن نظرية أفلاطون قد انفردت عن نظريات السابقين بهدفين عظيمين: الأول: ادراك المجردات، والثاني: اتصال هذه المجردات. وتبعاً لما يراه أفلاطون فالتعليم الحقيقي هو الذي يرتفع بالانسان من مجرد معرفة اللائق أو المناسب له إلى معرفة الوجود الشامل، الجامع المعاين لكل الوجود. إنه أراد أن ينمي في العقل الانساني القدرة على الرؤية الكلية الشاملة لكل الأشياء حتى تتخلّ في النهاية عن جزئيات الحس وتبقى على الكليات فقط[2]. فالظلال والخيالات ليست إلاّ انعكاساً للشمس والنجوم في الماء، فالشمس والنجوم كل منها يضاهيها أفراد كثيرة أولها في عالم الخيال والشعر والثاني في عالم الحس والثالث في عالم المجردات أو الكليات الحسية التي يؤسسها نوع العلم الرياضي، أمّا الرابع

---

(١) Ritchie (David G.), Op. cit., p. 81.

(٢) Jowett (D.), The Dialogues of Plato, vol. II, Intead. of «Republic», Oxford. At The Claredon press, 1953, p. 96.

والأخير، فالمجردات نفسها عندما تشاهد في وحدة المثال التي تنبع من معنى جديد وقوة جديدة. فعملية الديالكتيك تبدأ بتأمل النجوم الحقيقية وليس مجرد ظلالها وتنتهي بتمييز الشمس أو « مثال الخير » كوالد ليس فقط للضوء بل أيضا للدفء والنمو[٣].

ويبدأ أفلاطون منهجه في المعرفة في « مينون » التي تحركنا قدما إلى تلك المناقشات الموجودة في « فيدون »، والتمييز بين المعرفة والاعتقاد الصادق في « الجمهورية » و« ثياتيتوس »[٤]. والحق كما يقرر جويت أننا لا نملك إلاّ لمحة خاطفة عن منهجه السامي في المعرفة، إذْ أنه لا يعطينا تفسيراً واضحا لما يعنيه ليس في « الجمهورية » فقط بل في « فايدروس » و« المأدبة » أيضا، وكذلك في « السفسطائي » و« فيليبوس ». فهو يقدّم لنا وضعاً محتملا لمنهجه على أنه انبثاق من خطوات منتظمة regular steps لمعرفة النسق الكلي المستدلّة جزئياته من الكل، وهذا أفضل من الكل الذي يُستدَل عليه من جزئياته. وهذا المنطق المثالي Ideal Logic لم يوسّع أفلاطون ممارسته إلاّ في بحثه عن العدالة أو في تحليل أنواع النفس. ولكنه في نهاية الكتاب السادس من « الجمهورية »يتصور منهجاً آخر أكثر كمالاً تُعدّ الأفكار فيه مجرد خطوات أو مراحل أو لحظات من الفكر تكون كلا متصلا دعامته من ذاته، واتساقه هو معيار حقيقته، ولم يشرح لنا بالتفصيل طبيعة ذلك المنهج مثله في ذلك مثل غيره من المفكرين سواء قديماً أو حديثاً حيث تسلّط عليهم صورة فارغة ليس في استطاعتهم التحقق منها، وأفلاطون يفترض أن العلوم حينما يكون لها ترتيب طبيعي واتصال في أي عصر من العصور فإنه يمكن أن يُقال عنها بالكاد أنها موجودة، ولقد كان أفلاطون يتعجّل هنا نهاية العالم العقلي دون أن يقدم لنا بدايته[٥].

وعلى الرغم من ذلك فإننا نستطيع أن نجد منهجاً واضحاً لديه بامعان النظر في محاوراته المختلفة. وينقسم هذا المنهج إلى جانبين: جانب سلبي وجانب ايجابي، أمّا الجانب السلبي فيتمثل بوضوح في اثنتين من أهم محاوراته في نظرية المعرفة هما

---

(٣) Ibid. p. 95.

(٤) Mathews (Gwynneth), Plato's Epistemology and related Logical problems, selections from philosophers, Edited by mary warnock, first published in 1972, by faber and faber Limited, London, p. 43.

(٥) Jowett (B.) Op. Cit., p. 69.

« ثياتيتوس » و« السفسطائي »[٦]. ففي « ثياتيتوس » نجده يقدم على لسان سقراط انتقاداته على نوعين من أنواع المعرفة الغير حقيقية والمرفوضة لديه، ففي حين يقدم ثياتيتوس تعريفات ثلاثة للعلم نجد سقراط يفنّدها ويرفضها وهي أولاً أن العلم مساوٍ للاحساس sensation. وقد استمدّ ثياتيتوس هذا من نظرية بروتاجوراس في أن الانسان مقياس الأشياء جميعاً وفلسفة هيراقليطس في التغير والسيلان الدائم، وحينما يفشل هذا التعريف أمام انتقادات سقراط، يقدّم ثياتيتوس التعريف الثاني للعلم بأنه ظن صادق. ويفشل أيضا حينما لا يستطيع أن يصل ثياتيتوس إلى تعريف للحكم الخاطىء دون استخدام لفظ « العلم » لأن الحكم أو (الظن) منه الصادق ومنه الخاطىء. ويُلاحَظ في هذا التعريف أن افلاطون يستعمل لفظة Doxa هنا بمعنى الحكم بعد أن كان يستعملها في « الجمهورية » بمعنى الظن أو التشكك، وبعد فشل هذا التعريف يقدم ثياتيتوس التعريف الثالث الذي يوحّد فيه بين العلم والحكم الصادق المصحوب بالبرهان Logos ، وينتقد سقراط هذا التعريف أيضاً بعد أن ميّز بين ثلاثة معانٍ للبرهان أو اللوجوس فنّدها الواحد تلو الآخر لتنتهي المحاورة نهاية سلبية ظاهرية، إذْ أنها قد برهنت على وجهة نظر افلاطونْ في أن التوحيد بين المعرفة وبين الاحساس أو المعرفة الحسية يُعدّ توحيداً خاطئاً، فالاحساس ليس علمًا وأيضاً فإن المعرفة الاستدلالية القائمة على الحكم الصادق في التعريف الثاني أو الحكم الصادق المصحوب بالبرهان لا يمثل العلم أو المعرفة الحقيقية لديه[٧]. وقد أكمل أفلاطون انتقاداته للمعرفة الاستدلالية حينما واصل حديثه عن الحكم في محاورة « السفسطائي » إذ استطاع أن يصل إلى تعريف للحكم الخاطىء دون أن يستعمل كلمة العلم وذلك حينما لجأ إلى نظريته في المُثل وانتهى إلى أن الحكم الصادق هو ما طابق واقعاً صحيحا وهذا الواقع إنما يعني

---

(٦) أنظر تحليل لهاتين المحاورتين في كتاب كورنفورد القيم « نظرية المعرفة عند أفلاطون »
Cornford (F.M.) Plato's theory of Knowlege, London, Routledge and Kegan Paul LTD. Reprinted 1973.

(٧) أنظر: افلاطون، ثياتيتوس، الترجمة العربية، ص ٤٦ ــ ١٦٦
وانظر أيضاً: أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان، ص ١٨٠ ــ ١٨١
ويمكن الرجوع أيضاً إلى Taylor (A.E.), Op. Cit., pp. 325 - 348.
وانظر كذلك:
Hicken (Winifred F.), Knowledge and forms in Plato's theaetetus An essay in «Studies in Plato's metaphysics», pp. 185 - 190.

لديه أن تتضمن العبارة مشاركة حقيقية بين الفرد ومثاله الموجود في عالم المثل سواء كان هذا فعلاً أو انفعالاً أو صفة من صفاته، فالقول مثلاً بأن ثياتيتوس يجلس أو يكتب أو يعوم قول صحيح لأن ثياتيتوس يشارك في مثال الجلوس، والكتابة، والعوم، أمّا القول الخاطىء فهو الذي لا يعبر عن مشاركة حقيقية بين الفرد والمثل كالقول مثلاً بأن ثياتيتوس يطير. فهذه عبارة خاطئة لأن ثياتيتوس لا يشارك في مثال الطيران[٨].

وإذا كان ذلك هو الجانب السلبي من فلسفة أفلاطون المعرفية الذي ينتقد فيه كلا من المعرفة الحسية والمعرفة الاستدلالية، فإن الجانب الايجابي من نظرية أفلاطون رغم أنه لم يكشف عنه بوضوح ولم يخصص له محاورات مستقلة كما فعل في الجانب السلبي، إلاّ أننا نجده يتخلل كل المحاورات الأخرى. وبالذات محاورة «الجمهورية» إذْ يتضح أن المعرفة اليقينية episteme لديه هي المعرفة التي تتم بواسطة التعقل المباشر nous - intuition وهذا التعقل المباشر إنما يقع على المبادىء الأولى أو الماهيات أو عالم المثل الذي يتضمن تلك المبادىء وهذه الماهيات حيث يمكن الدنو من المثال الأول أو «الخير بالذات» أو «الجمال المطلق»، وكل تلك أسماء لمسمى واحد يحاول أفلاطون الوصول إلى معرفته بذلك المنهج، وهو الإله[٩]

وإذا كنا قد قسمنا نظرية المعرفة الأفلاطونية إلى جانب سلبي وجانب ايجابي فإن هذا لا يعني الفصل بينهما فإن أفلاطون ينظر إلى المعرفة المحسوسة والمعرفة الاستدلالية كمراحل لا بدّ من المرور بها كي نصل إلى مرحلة العلم الحقيقي كما يتضح من تشبيه الخط التالي[١٠]:

---

(٨) أنظر: أفلاطون، السفسطائي، الترجمة العربية، (a - b- c- d ٢٦٢) (a- b - c- d ٢٦٣)، (a - b. ٢٦٤) ص ١٩٤ ـ ٢٠١ وانظر كذلك: Tayloc (A.E.) Op. Cit., p. 391.

(٩) أنظر: Taylor (A.E.) Op. Cit., p. 391.

(١٠) Copleston (F.), Op. Cit., p. 176.

Wild (John), Plato's theory of Man, Cambridge, Massachusetts, Harvard university press, 1946, pp. 177 - 178.

وانظر كذلك: عبد الغفار مكاوي، مدرسة الحكمة، القاهرة، دار الكاتب العربي والنشر، الطبعة الأولى، هامش ص ٤٤ ـ ٤٥.

(ما هو مدرك بالعقل)

المبادىء (arche) — التعقل (noesis)

الرياضيات (Mathematique) — الفكر (dianoia)

(العلم اليقيني) (epistême)

(ما هو معتقد أو مظنون فيه)

(كائنات حية) — اعتقاد (pistis)

(الصور أو الظلال) — وهم (eikasia)

(الظن) (doxa)

ومن النظر إلى هذا الخط نستطيع القول بأن أفلاطون يقيم تصنيفه لأنواع المعرفة في العلوم المختلفة على أساس تفرقته الميتافيزيقية بين العالم المرئي والعالم المعقول فيسمي المعرفة التي تتناول العالم الحسي بالظن Doxa ، أمّا المعرفة التي تتناول اللامرئي والمعقول بالعلم أو بالتعقل noesis . ولكي يوضح هذين النوعين من المعرفة يقول: لنتصور مستقيمًا نقسمه أربعة أقسام يرمز القسم الأول منه للأشباح والظلال المنعكسة عن العالم المحسوس والمعرفة التي تتناولها يسميها وهم eikasia والقسم الذي يليه يشير لموجودات العالم الحسي المرئي (الكائنات الحية) ومعرفتها ظن Doxa أو اعتقاد (Pistis) والقسم الذي يليه يشير إلى التصورات الرياضية ومعرفتها فكر استدلالي Dianoia والقسم الأخير يشير إلى المعقولات التي هي أقرب إلى المبادىء والموجودة بغير حاجة للمحسوس فهي عالم المثل ومعرفتها تعقل noesis [١١].

وهذا الخط يُعدّ أحد التشبيهات المشهورة التي خصصت لها أشهر فقرات « الجمهورية » فهناك أيضاً أسطورة الكهف وتشبيه الشمس. فأسطورة الكهف أيضاً تقودنا إلى مناقشة التعليم عند أفلاطون على أنه تدريب للعقل على تجاوز

(١١) أميرة حلمي مطر، نفس المرجع السابق، ص ١٨٠

وأنظر أيضا : Copleston (F.), Op. Cit., pp. 176 - 177.

وكذلك: Wild (J.) Op. Cit., p. 189.

الموضوعات الحسية المدركة بالحواس إلى الحقائق الصادقة على حد تعبير ماثيوس[١٢].

ولعلّ تشبيه الخط هذا جاء كما جاء تشبيه الشمس لكي يفسّر بها أفلاطون ويوضح أسطورة الكهف، إذْ أنهما زودانا بمفتاح تفسير هذه الأسطورة. ففي تشبيه الشمس عرفنا بوضوح أن الرؤية فُسِّرت كمعرفة للشيء المرئي الذي هو كالشيء المعروف. فالقدرة على الرؤية، رؤية الشمس كمصدر للوجود ومن ثمّ للمعرفة والخير. إذْ أن لغة الرؤية في أي نقطة يمكن ترجمتها إلى لغة المعرفة. فالشيء الذي يُرى كحقيقة في ذاته يكون جوهراً، وما هو في ذاته يمكننا معرفته أمّا الألوان والأشكال فتُعدّ كيفيات لهذا الشيء، وحجمه وتسميته وهي معرفة بالخصائص الكمية فيه[١٣] فقط. فصورة الشمس التي ترمز إلى مثال الخير الأسمى وصورة الكهف كلتاهما إذنْ تعبير عن طبيعة التربية وعن موقف الانسان من المعرفة أو الجهل واليقين أو الظن والتقدم أو التأخر. إنهما ترسمان الطريق الذي تصعد فيه الروح إلى الصدق والحقيقة والنور حتى تصل إلى قمة المعرفة الفلسفية ونعني بها مثال الخير. ولم يكن هناك شيء يستطيع أن يعبر عما ستجربه النفس من تحول وما تكابده من مشقة وجهد حين تنتقل من الظلام إلى النور، ثمّ وهي تعود مرة أخرى من النور إلى الظلام لتدرك مقدار ما في وجود الانسان بين الظلال والأشباح من هوان ومذلّة ، خيراً من صورة الكهف. فقد كان من السهل على أفلاطون أن يلجأ إلى الطريقة المجردة المطلقة في شرح أفكاره، ولكن خطورة الموضوع الذي هو بصدده جعلته يعالجه على هذا النحو الانساني الرائع الذي يبرز ما تعانيه النفس وهي تترك الشر إلى الخير، وتنتقل من الظلام إلى النور[١٤].

ولعلّ هذه الصور والتشبيهات تبين لنا أن أفلاطون كان يتمتع بخيال قوي ساعده على أن يصبح أحد كبار صانعي الأسطورة في التاريخ الانساني، حتى أننا لا نستطيع تصور الفلسفة الأفلاطونية بغير أن نذكر تلك الأساطير. فلقد عبّر أفلاطون في أساطير أخرى مثل أسطورة الكهف كأسطورة « السماء العليا » و « اختيار النفس لمصيرها في المستقبل » وأسطورة « الحساب بعد الموت » عن أعمق أفكاره وحدوسه الميتافيزيقية، حتى أنه قد عرض فلسفته الطبيعية ـ كما رأينا ـ في صورة أسطورة كلية في « طيماوس » حيث قدّم صورة نفس العالم، وصورة الفعل المزدوج

---

(١٢) Mathews (G.), Op. Cit., p. 34.

(١٣) Wild (J.), Op. Cit., pp. 188 - 189.

(١٤) عبد الغفار مكاوي، نفس المرجع السابق، ص ٤٣ ـ ٤٤.

لخلق العالم[١٥]، حتى أن الدراسات المعاصرة لنظرية المعرفة لأفلاطون قد حددت ثلاثة مصادر رئيسية للغتها. أولها كان ميله إلى استعمال الصور المرئية ليوضح تقدم العقل في المعرفة وخاصة ليصف احراز المعرفة في مصطلحات مرئية واضحة، وثانيها ميله إلى النظر دائمًا إلى عالم المثل والصور[١٦] حيث تحل كل مشاكل فلسفته من خلال تلك النظرة، وثالثها اتجاهه إلى استعمال كلمات خاصة مثل (جنوسيس gnosis) المعرفة الروحية أو اللاهوتية أو ما يشابهها كحدود ذات نغمة توافقية دائمة للادراك الصحيح والمعرفة[١٧]. وهذه الحدود الثلاثة يقدمها أفلاطون من خلال أساطيره الخاصة.

وإذا كان الهدف الأسمى الذي يسعى الانسان إلى معرفته ويعد العلم به هو العمل الحقيقي الصحيح والذي أجهد أفلاطون نفسه في ايراد كل تلك التشبيهات والصور ليصف لنا صعوبة الوصول إليه هو « مثال الخير » أو ما ماثله من تسميات للإله الأفلاطوني، فإن هذا يجعلنا نتساءل عن كيفية الوصول إلى هذه المعرفة؟ أو عن الوسائل المختلفة التي حددها أفلاطون لكي نصل من خلالها إلى العلم الحقيقي؟

يحشد أفلاطون أساليب ومناهج مختلفة في محاوراته ولكن أهمها الذي يمكن أن نطلق عليه «المنهج الجدلي» الذي يصف لنا حركة المعرفة خلال المراتب الأربع (الصور المحسوسة، التعريف، الماهية، العلم) وهو منهج يتكرر استخدامه في المحاورات المختلفة. ولذا فهو يُعدّ تعبيراً عميقاً عن الفكر الأفلاطوني، إنه يستمر حقاً عن طريق الصعود والنزول وكذلك عن طريق النظر الكلي والقسمة ولكن هذه العمليات لا تصل بنا وحدها إلى المقصد الأسمى أي « الخير بالذات »، فالقسمة[١٨] تشير فقط إلى طريقين فحسب: الكهف والشمس، الظلام والنور، ما له قيمة وما ليس له قيمة. وهي تصل في تحليلها الأخير إلى موضوع البحث والموضوع الأسمى أي الخير ولكنها لا تمنحنا معرفة تامة به، إذْ أن ذلك إنما يتم عن طريق الحدْس.

---

(١٥) ارنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، ص ١٠٤.

(١٦) Gosling (J.C.B.), Plato, London and Boston, Routldege and Kegan Paul; 1973, p. 122.

(١٧) Ibid., p. 122.

(١٨) انظر مثالاً للقسمة المنطقية في « السفسطائي »، الترجمة العربية، (٢١٩. a - b- c- d- e- d- e) ص ٧٢ ــ ٧٩.

وأنظر كذلك: Taylor (A.E.), Op. Cit., pp. 378 (379.

أمّا النظرة الكلية الشاملة فإنها توحّد بين الصور المحسوسة ثمّ توحّد بين الصور المعقولة أي المثل وتصل في النهاية إلى صورة واحدة ثمّ إلى « الخير ». لهذا يجب أن ننظر إلى الصور المحسوسة ثمّ إلى الصور المعقولة باعتبارها لا شيء بالنسبة إلى « الخير » ومن ثمّ فإننا خلال النظرة الشاملة نفقد الموضوع المحدد الذي نبحث عنه لكي نكتشف الموضوع الأسمى وهو « الخير » أي موضوع البحث النهائي. وكأن سير الجدل هنا إنما يمثل نوعاً من التجريد الذي يتقدم صاعداً بالتدريج متجهاً إلى الوجود في سعته وامتلائه وتمام حيويته الدافقة[19].

وقد عرّف أفلاطون الديالكتيك في « الجمهورية » بأنه المنهج الذي يرتفع من المحسوس إلى المعقول دون أن يستخدم شيئاً محسوسا، وإنما بالانتقال من فكرة إلى فكرة بواسطة فكرة، ومعنى هذا أننا إذا أخذنا في دراسة فكرة أو تصور معين فإننا لا ينبغي أن نكتفي بالوقوف عند هذه الفكرة بل لا بدّ أن نردّها إلى فكرة أخرى أعمّ منها وأشمل وهذه إلى ثالثة أعم من الجميع أي نصل من المشروط إلى شرطه أو من المعلول إلى علّته حتى نصل إلى فكرة هي أعم الأفكار جميعاً وأكثرها حقيقة وأعلاها مقاماً، وهذه الفكرة ليست سوى «الخير». هذا هو ما يعنيه أفلاطون حين يقول إن أي معرفة أيّاً كانت رياضية أو عملية أو أخلاقية لا قيمة لها ما لم تكن تهدف في النهاية إلى تحقيق الخير أو ما لم يُنظَر إليها من خلال ضوء فكرة الخير ومدى قربها أو ابتعادها عنها، لأن الخير هو المعيار الحقيقي، والمطلق الذي به نقوّم المعرفة ونقيسها كما أنه أيضاً المعيار الدقيق الذي نقيس به الوجود[20].

ويرى أفلاطون أن للجدل طريقين: طريق صاعد يهدف للوصول من خلال الكثرة المحسوسة إلى الوحدة المعقولة التي تشملها وتفسّرها أو يصعد من المعقولات المتعددة إلى أعلاها مرتبة ومبدأها جميعاً أي ينتقل من تعميم إلى آخر حتى يصل إلى الجنس الأعم الذي يشملها جميعاً. وهذه الحركة هي المسماة بطريق الصعود أو بمعنى أدق بالتأليف[21]. ولعلّ أوضح مثال على هذا الطريق الصاعد قد ورد في « المأدبة » حيث يصعد الانسان من ادراكه للجمال الجزئي المحسوس إلى الجمال

---

(19) محمد علي أبو ريان، نفس المرجع السابق، ص ١٨٠.

(20) أميرة مطر، نفس المرجع السابق، ص ١٨٩ ــ ١٩٠ وأيضاً: محمد علي أبو ريان نفس المرجع، ص ١٧٧ ــ ١٧٨.

(21) أميرة مطر، نفس المرجع، ص ١٩٠.

في العلوم المجردة إلى الجمال المطلق الأبدي الخالد[٢٢]. أمّا الطريق الثاني، الطريق الهابط فهو الحركة النازلة للنفس لربط المعقول بالجزئي المحسوس وتبدأ من الموجودات الدائمة أي المُثُل لتسير في حركة تراجعية عكس الحركة الصاعدة وتعود أخيراً إلى الأشباح المتغيرة أي ـ المحسوسات. وغاية الجدل في المرحلة الأولى وكما يتضح من « فيدون » هي ارجاع كثرة المحسوسات إلى مبدأ واحد معقول هو المثال. أمّا في المرحلة الثانية فإن الجدل يقوم بعملية تأكيد واثبات لصحة مرحلة الجدل الأولى التي استحدثها أفلاطون للتدليل على صحة منهجه الفرضي[٢٣]. إذْ أنه يضع فرضاً أولياً هو «وجود مثال معقول» ثمّ يحاول أن يبرهن على صحته عن طريق الصعود إليه من عالم الكثرة أي عالم المحسوسات المتغيرة[٢٤].

ويقول أفلاطون موضحاً هذا الطريق الصاعد الذي يصعد من العالم المحسوس إلى العالم المعقول الذي تنقسم فيه المعقولات إلى فئتين، فئة المعقولات الموجودة في العلوم التي تعتمد على المسلمات والفروض دون الرقي إلى المبدأ، والفئة الثانية التي لا تعتمد إلاّ على قوة العقل وحده بواسطة الجدل (الديالكتيك)، والذي يُعدّ العلم بها هو العلم الحقيقي، يقول:

« هذا إذنْ ما كنت أعنيه بالفئة الأولى من المعقولات التي تضطر النفس في بحثها لها إلى استخدام المسلمات. ولّما لم تكن تستطيع أن تعلو على المسلمات، فإنها لا ترقى إلى المبدأ الأول. وفضلاً عن ذلك إنها تتخذ صوراً من تلك الأشياء الواقعية التي كانت لها صورها الخاصة في القسم السابق، والتي تعد أوضح من ظلالها وانعكاساتها[٢٥]، وتقدر على هذا الأساس.

---

(٢٢) أنظر افلاطون، المأدبة، الترجمة العربية، الطبعة الثانية ١٩٧٠ م بدار المعارف ص ٦٨ ـ ٦٩.

وقارن:

Plato, Sgmposium, English Trans. by W. Hamilton, pp. 92 - 93.

(٢٣) أنظر في تفصيل هذا المنهج الفرضي لدى أفلاطون: محمود فهمي زيدان، مناهج البحث الفلسفي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، فرع الاسكندرية ١٩٧٧ م، ص ٢٩ وما بعدها.

(٢٤) محمد علي أبو ريان، نفس المرجع السابق، ص ١٨٢ ـ ١٨٣.

(٢٥) يشير أفلاطونْ هنا إلى الجزء الأول من العالم المعقول (العلم الرياضي ومعرفته بالفهم أو الفكر dianoia إذْ أنه يُعدّ، رغم أنه لا يمثل العلم الحقيقي، أوضح من مجرد الظلال والانعكاسات الموجودة في العالم المحسوس).

فقال: إني لا أفهم الآن. فأنت تتحدث عن مجال الهندسة والعلوم المتصلة بها.

ـ أمّا القسم الثاني من العالم المعقول فإني أعني به ما يدركه العقل وحده بقوة الديالكتيك بحيث لا ينظر إلى مسلماته على أنها مبادىء بل على أنها مجرد فروض، هي أشبه بدرجات ونقط ارتكاز تمكننا من الارتقاء إلى المبدأ الأول لكل شيء الذي يعلو على كل الفروض. فإذا ما وصل العقل إلى ذلك المبدأ هبط متمسكاً بكل النتائج التي تتوقف عليه حتى يصل إلى النتيجة الأخيرة دون أن يستخدم أي موضوع محسوس وإنما يقتصر على المثل بحيث ينتقل من مثال إلى آخر وينتهي إلى المثل أيضاً.

فقال: إني لأفهمك، وإنْ لم يكن فهمًا كاملا، إذْ أن المهمة التي تتحدث عنها تبدو هائلة. ومع ذلك يبدو لي أنك تودّ أن تؤكّد لنا أن معرفتنا بالحقيقة المعقولة التي نكتسبها بعلم الديالكتيك، أوضح وأعظم يقيناً من تلك التي نكتسبها بما يُسمَى بالفنون (العلوم) التي تتخذ من المسلمات مبادىء لها. صحيح أن الباحثين في موضوعات هذه العلوم مضطرون إلى بحثها بفكرهم، لا بحواسهم، ولكن نظراً إلى أنهم يبحثونها بادئين بالمسلمات دون الارتقاء إلى مبدأها ، فإنك لا تعدهم قد اكتسبوا معرفة حقيقية بهذه الموضوعات، وإنْ تكن هذه الموضوعات ذاتها تغدو معقولة عندما ترتبط بمبدأ أول. وأعتقد أنك تودّ أن تسمي علم المشتغلين بالهندسة وما شابهها من الفنون فهمًا، لا تعقلاً ، على أساس أن الفهم يحتل موقعاً وسطاً بين الظن والعقل»[٢٦].

وللجدل الصاعد عند أفلاطون شوط آخر، فإن المحسوسات على تغيرها تمثل صوراً كلية ثابتة هي الأجناس والأنواع وتتحقق على حسب أعداد وأشكال ثابتة كذلك. فإذا فكرت النفس في هذه الماهيات الثابتة، أدركت أولاً أن لا بدّ من اطّرادها في التجربة من مبدأ ثابت لأن المحسوسات حادثة تكون وتفسد، وكل ما هو حادث فله علّة ثابتة ولا تتداعى العلل إلى غير نهاية. وأدركت ثانياً أن الفرق بعيد بين المحسوسات وماهياتها، فإن هذه كاملة في العقل من كل وجه،

---

(٢٦) أفلاطون، الجمهورية، الترجمة العربية (٥١١)، ص ٤٢٩ ـ ٤٣٠.
وقارن:
Plato, Republic, English trans by Lee, (511), pp. 277 - 278.

والمحسوسات ناقصة تتفاوت في تحقيق الماهية ولا تبلغ أبداً إلى كمالها. وأدركت ثالثاً أن هذه الماهيات بهذه المثابة معقولات صرفة. فيلزم مما تقدم لن الكامل الثابت قد حصل في العقل بالحواس عن الأجسام الجزئية المتحركة ويُقال مثل ذلك من باب أولى عنَ المجردات التي لا تتعلّق بالمادة[٢٧]. ولو لم تكن هناك قرابة بين النفس والمُثل أو بين العقل والمعقول، لما كان من الممكن تفسير امكان العلم فالعقل الذي يدرك الموجودات الخالدة هو نفسه خالد وإلهي (فيدون ٥٨٠). وما يكون جوهر ذات كل منا ليس فقط مشابهاً للأشياء الإلهية (القبيادس الكبرى ١٣٣حـ) بل أنه كذلك كائن الهي بالفعل (القوانين ٩٥٩ ب) هو دايمون أو جني يسكن الانسان (طيماوس ٩٠ أ ـ حـ) (فايدروس ٢٤٦ه). فلو لم تكن نفس الحكيم على قرابة مع المُثل فما كان لها أن تصل إلى ادراك الخير والجمال، باختصار كل ما هو خالد وكامل (الجمهورية ٥٠٩) (طيماوس ٩٠أ)، وما كان يمكن لها أن تحوز مَلَكة رسم صورة المثال وتصور المُثل الخالصة في ذاتها، وما كان يمكن لها ـ وبغير أية مشاركة من الاحساس ـ أن تذهب إلى صيد الوجود[٢٨]. ولعلّ هذا ما عبّر عنه أفلاطون أصدق تعبير في « فيدون » حينما يقول:

« سقراط: ولكن ذلك الذي سيستطيع فعل هذا على أنقى وجه أليس هو مَنْ سيقترب من كل شيء بقدر الامكان، بالعقل والعقل وحده؟ والذي لن يصطحب معه في فعل تعقله لا البصر ولا أية حاسة أخرى ولن تجعل واحدة منها ترتبط ببرهنته، بل سيستخدم العقل ذاته قائماً بذاته ليجري وراء صيد الموجودات كل منها في ذاته، قائماً بذاته وخالصاً، وذلك بعد أن يكون قد تخلّص إلى أقصى حد بقدر الامكان من عيونه ومن آذانه، بل إنْ كان يمكن قول هذا، ومن جسده جملة حيث أنه هو الذي يدخل الاضطراب على النفس ولا يسمح لها عندما تدخل في صلة معه بالوصول إلى الامساك بالحقيقة، إنْ كان هناك على الاطلاق مَنْ سيكون ذلك ممكناً له »[٢٩].

ولعلّ الديالكتيك الذي عددناه هو أهم الوسائل للوصول إلى الحقيقة

---

(٢٧) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص ٧٢ ـ ٧٣.

(٢٨) جورج روديه، براهين خلود النفس، دراسة من كتاب Etudes de philosophie grecque ص ١٣٨ ـ ١٥٤، ترجمة عزت قرني، ملحقة بترجمته العربية لفيدون، ص ٢٨٨.

(٢٩) أفلاطون، فيدون، الترجمة العربية لعزت قرني، (٦٥ هـ ـ ٦٦ أم)، ص ٦٤ ـ ٦٥.

والامساك بها قد ارتبط لدى أفلاطون هنا بوسيلة من أهم وسائله وهي الطهارة Katharsis ــ التي تتم لديه بوسيلتين هامتين هما طهارة النفس من الجسد وشهواته ونزواته حتى تكون تلك النفس قادرة على تطهير عقلها بالعلم الرياضي المجرد حتى تستطيع الوصول في النهاية إلى الحقيقة المطلقة. فما يبحث عنه الفيلسوف أساسا هو الحقيقة، معرفة الحقيقة، لأن موضوع رغبته هو تلك الحقيقة وما يشتهيه هو الحكمة، ولكنه لن يصل إلى الحكمة الخالصة طالما كان الجسد يقيد بحثه ويلهيه عنها، وهكذا فقد يكون الموت هو الوسيلة التي تقرّبه من هدفه وهو المعرفة، وعلى هذا فإن جهد الفيلسوف الأعظم سيكون من الناحية الأخلاقية موجهاً نحو فصل النفس عن الجسد بقدر ما يستطيع خلال هذه الحياة أي نحو خلاص النفس بحيث أن حياته كلها سيقضيها في تمرين متواصل من أجل الوصول إلى حالة تقترب من الموت أشد القرب، إن الفيلسوف هو المتطهِّر الطاهر، وبحسب درجة طهره سيكون علو مقامه عند الآلهة[٣٠]. وقد حدا ذلك بأفلاطون أن يعرِّف الفلسفة بأنها التدرّب على الموت، وما هذا التدرب إلاّ محاولة الفيلسوف الدائمة البعد عن شهوات الجسد وملذاته لكي تحيا النفس حياة خالصة بعيدة عن الدنس، وهذا هو ما أسميناه لديه بالطهارة النفسية، أمّا الطهارة العقلية فهي تطهُّر العقل مما يعلق به من شوائب معرفته بالعالم المحسوس، ووسيلة هذا النوع من الطهارة هو العلم الرياضي، إذْ أن دراسة الرياضيات لدى أفلاطون تساعد على تكون الطبع الفلسفي في النفس أعني تحويل الذهن من الاهتمام بالمحسوسات إلى الاهتمام بالمعقولات، ومن عالم التغير إلى عالم الثبات، وهذا مما يؤيد رأي دانتزج Dantsig الذي رفض الادعاءات المبالغ فيها لاتباع أفلاطون والأفلاطونية المُحْدَثة، إذْ أن أفلاطون نفسه لم يكن رياضياً، فالرياضة عند أفلاطون وأتباعه كانت وسيلة لغاية، والغاية هي الفلسفة، فهم ينظرون إلى الجوانب الفنية من الرياضيات على أنها مجرد وسيلة لتقوية الذهن، أو على أكثر تقدير برنامج دراسي تدريبي يمهِّد الطريق لمعالجة المشاكل الفلسفية الأهم وينعكس ذلك في لفظ Mathematica يترجم حرفياً بعبارة « مقرر دراسي » أو « منهج » وبهذا المعنى كانت الرياضيات تُستخدم في الأكاديمية[٣١].

(٣٠) عزت قرني، مقدمات فيدون، ص ٥٦. وأنظر كذلك الفقرات (٦٦ هـ ٦٧ ــ د، ٦٩ جـ ــ د) من « فيدون ».

(٣١) Dantzig (Tobias) The Bequest of the Greeks, New - York (Scribner), 1955, P. 25.

نقلاً عن فؤاد زكريا، دراسته « للجمهورية »، ص ١٣٦.

فالرياضيات لا تؤدّي بنا في نظر أفلاطون إلاّ إلى عتبة المعقول وإنْ كان موضوعها هو الماهيات اللامادية إلاّ أنها مضطرة على الدوام إلى تأييد موضوعها بأشكال محسوسة، وتبدأ من مبادىء تُسمى بديهيات أو تعريفات أو مسلمات، هي في حكمه تسلم في الواقع بكل شيء لأنها لا تتمهل حتى تستخرجها من مبادىء أشمل وأعم.

وتتدّرج العلوم الرياضية عن طريق هذه الفروض الأولية من مقدمات إلى ما يلزم عنها حتى تنتهي إلى نتائج تزداد تعقيداً. وبدلاً من أن يتوقف الفيلسوف عند هذه الدرجة الوسطى، يتخذ منها معيناً يسوقه إلى مراحل أخرى فيرقى من هذه المبادىء التي تسلّم بها الرياضة في يسر إلى الماهيات العقلية الخالصة عن طريق الفكر الخالص ودون استخدام أي شكل من الأشكال. وأخيراً يرقى درجة درجة إلى المبدأ الذي صدرت عنه والذي هو مصدر لنفسه، أعني «مثال الخير» وهكذا، يتأمل شمس العالم المعقول كما تأمل السجين المتخلص من الكهف شمس الكون، فيدرك أن «مثال الخير» هو مصدر النور والوجود معاً لكل الحقائق في هذا العالم. ولا تصدر عن هذه النار السامية العلوم بأجمعها فحسب بل تصدر عنها كذلك كل الماهيات الروحية. ولّما كانت هذه النار هي الحاصل الضوئي لكل حقيقة فهي إذنْ تفوق كل حقيقة أخرى وكل نور آخر قدرة وفضلاً[٣٢].

وعلى ذلك فالرياضيات وما يرتبط بها من طهارة للنفس والعقل هي وسيلة للديالكتيك الصاعد إلى العلم الحقيقي الذي ينصبّ كما أشرنا على «مثال الخير»، وهذا ما يعبر عنه أفلاطون مؤكّداً في «الجمهورية» حينما يتساءل أحد محاوري سقراط قائلاً:

«ــ ولكن ما الذي تعنيه بأرفع أنواع المعرفة، وما موضوعها؟ إننا لن ندعك تفلت من هذه المسألة.

ــ أعلم ذلك ولتسألني إذا شئت ومع ذلك فقد سمعت رأيي في هذا الموضوع أكثر من مرة ولا بدّ أن ما قلته قد غاب عن ذهنك، أو أنك تسعى ــ كما أعتقد ــ إلى احراجي بالحاحك. ذلك لأنك قد سمعتني أقول مرارا إن «مثال الخير» هو أرفع موضوع للمعرفة. ومنه يستمد كل شيء يتصف بالخير والحق قيمته

(٣٢) اوجست دييس، نفس المرجع السابق، ص ١٠٦.

بالنسبة إلينا. وهذا هو ما كنت بسبيل الحديث عنه الآن ، وكنت سأضيف إلى ذلك أننا لا نعرف عنه إلاّ القليل. ولست في حاجة إلى أن أقول أننا لو لم نكن نعرفه، وكنا نعرف كل ما عداه معرفة كاملة، لما أغنانا هذا العلم شيئاً مثلما أن امتلاك أي شيء، دون ما فيه من خير لا يفيدنا في شيء. فما جدوى امتلاك كل شيء إنْ لم يكن الخير لدينا أو معرفة كل شيء، إنْ لم نكن نعرف الخير والجمال »[٣٣].

وعلى الرغم من محاولة أفلاطون الدائمة الاتحاد بذلك « الخير » والوصول إلى معرفته معرفة حَدْسية مباشرة، إلاّ أن هذا الشوق العميق إلى تلك الوحدة الصوفية وإلى تحقيق وحدة كاملة بين النفس الانسانية والإله، لا ينبغي أن نفهمه على أنه نزعة صوفية متطرفة لأن أفلاطون لم يكن قادراً على أن يصبح صوفياً بالمعنى الذي فهمه أفلوطين والمفكرون الآخرون من المدرسة الأفلاطونية الجديدة. فلقد كانت عنده على الدوام قوة أخرى تعمل على التوازن مع قوة الفكر الصوفي والشعور الصوفي[٣٤]. ولم يعترف أفلاطون بأي نشوة صوفية تستطيع النفس أن تعتمد عليها في الاتحاد المباشر بالإله، فلا يمكن بلوغ الهدف الأسمى، ومعرفة « مثال الخير » باتباع هذه الطريقة، إذْ تتطلّب مثل هذه الغاية اعداداً وعناية وصعوداً منهجيا يتحقق في أناة. فلا يمكن بلوغ هذه الغاية بواسطة وثبة واحدة، ولا يمكن رؤية « مثال الخير » في جماله واكتماله اعتماداً على نشوة مفاجئة يشعر بها العقل الانساني. فعلى الفيلسوف — كما أشرنا — إذا أراد أن يرى وأن يفهم أن يختار الطريق الأطول، الطريق الذي يسوقه من الحساب والهندسة إلى الفلك، ومن الرياضة إلى الديالكتيك، ولا يمكن الاستغناء عن أية خطوة من هذه الخطوات الوسيطة،فقد قام بكبح جماح العقل الصوفي عند أفلاطون عقله المنطقي ومنطقه السياسي على السواء[٣٥]. إذ أنه قد رأى في « الروابيع » — كما شرحها أحمد بن جهار — أن الواجب على الرجل المحب للعلم والادراك أن يقتدي بالرفق والتأني بالكامل القدرة المتمكن من الأشياء، لا سيما وهو منقوص ضعيف[٣٦]. وما كامل

(٣٣) أفلاطون، الجمهورية، الترجمة العربية (٥٠٥)، ص ٤٢٠.

(٣٤) يمكن الرجوع في هذا إلى أرنست هوفمان « الأفلاطونية والصوفية في العصر القديم » وكذلك: أرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، الترجمة العربية، ص ٩٥.

(٣٥) أرنست كاسيرر، نفسه ص ٩٥.

(٣٦) أفلاطون، الروابيع، شرح أحمد بن الحسين بن جهار بختار، لثابت بن قرة، تحقيق د. عبد=

القدرة هنا إلاّ «الخير» أو الإله» إنه «علة» كما هو «مثال»، ومن هنا يمكن مقارنته «بالخالق» في طيماوس الذي من خيريّته خلق كل الأشياء. إن هذا مطابق إلى حدٍ ما مع تصور المحدثين لقانون الطبيعة أو العلّة النهائية أو لكليهما في وقت واحد. ومن هذه الناحية يمكن أن يتصل مع «المقياس» و «التناسب» في «فيليبوس». ويبدو أيضاً في «المأدبة» تحت مظهر الجمال، وافترض لكي نصل إليه مراحل عديدة، كما نصل إلى «الخير» هنا بدرجات متنظمة للمعرفة(٣٧). بل إن الحديث عن مراحل المعرفة المختلفة التي توصلنا إلى «الإله» موجود برمته في «طيماوس» كذلك حينما يناقش فيها أفلاطون نظرية المثل في ضوء رؤيته لكيفية معرفتها، حتى يصل بنا إلى القول بثلاثة أجناس للوجود هي الموجود والمجال والصيرورة كانت موجودة قبل حدوث العالم ويصل بنا أيضاً إلى وصف لذلك الجنس الثالث الذي لا يمكن رؤيته برغم تأكدنا من وجوده في مكان ما، ويتضح ذلك في «طيماوس» حينما يقول:

«ولكن يجب أن نفصّل قولنا تفصيلاً أوفى، ونبحث في هذه الأشياء على نحو يداني النحو التالي: هل هناك نار هي النار بالذات، نار قائمة في ذاتها؟ ونفس السؤال نطرحه بصدد جميع الأشياء التي نقول عنها دائمًا إنها الأشياء بالذات ونقول عن كل منها أنه قائم في ذاته. أو هي تلك الأشياء هي التي نعاينها والتي نشعر بها بحواس جسدنا، وهي وحدها الحاصلة على مثل تلك الحقيقة الواقعية بحيث لا توجد سوى هذه أشياء أخرى على الاطلاق وعلى حال من الأحوال، فنقول عبثاً كل مرة أن هناك صورة عقلية لكل شيء ولا تكون هذه الصورة أو المثال سوى قول أو فكر.

إنه يجدر بنا ألاّ ندع هذه القضية بلا مناقشة ودون بتٍ فيها، لتكابر وتؤكّد أن الأشياء المجردة أو المُثُل موجودة. ولكن تبينَ لنا حد خطير واضح يفصل لنا القضية في كلام وجيز، فذلك الحد يكون مؤاتياً وموفقاً خير توفيق في ظرفنا الحاضر. وإن كان العقل والظن جنسين اثنين فتلك الأشياء الثابتة موجودة أتمّ وجود. وهي صور أو مُثُل لا نشعر بها، بل نعقلها فقط. ولكن على ما يبدو

= الرحمن بدوي، في كتابه «الأفلاطونية المحدثة عند العرب»، الكويت، وكالة المطبوعات، الطبعة الثانية، ١٩٧٧ م، ص ١٦٤.

(٣٧) Jowett (B.) Op. Cit., p. 158.

لبعضهم إنْ كان الظن الصحيح لا يختلف عن العقل والادراك في شيء فكل الأشياء التي نشعر بها بواسطة جسدنا يجب أن نعدها أثبت الأمور وأرسخها، غير أنه لا بدّ من القول أن ذينك الأمرين هما جنسان اثنان لأنهما ينشآن الواحد بمعزل عن الآخر ولا يشبه الواحد منهما الآخر في أحواله. فأحدهما يتولّد فينا عن طريق التعليم والثاني عن طريق الاقناع والاذعان والواحد يصحبه دائمًا برهان صادق والآخر لا يلازمه برهان أو منطق. وأحدهما لا يزعزعه الاقناع وأما الثاني فيمكن أن يضعضعه ليتبدّل ويتحول من رأي إلى رأي. ولا بدّ من الاعتراف أن كل امرىء يشترك في الظن، وأن الآلهة يشتركون في العقل وأمّا البشر فطائفة ضئيلة منهم تشترك فيه»[٣٨].

وبعد هذا الاعلاء من شأن العقل لدى مَنْ يستعمله من بني البشر واشتراكهم مع الآلهة في استخدام العقل وابتعادهم عن الظن، يواصل أفلاطون تحليله مفرقاً بين أنواع المعرفة على أساس ما تقع عليه من موجودات فلكل من الموجود والمجال والصيرورة نوع المعرفة الذي يتلاءم معه:

« ولّما كانت هذه الأمور على هذه الحال وجب أن نعترف أنه يوجد نوع فرد هو نوع ثابت لا يستحيل، لم يولد ولا يبلى، ولا يقبل في ذاته آخر من أيّة جهة صدر ، ولا يداخل هو كائناً آخر على أي وجه وفي أي قسم منه، وهو غير منظور، وعلى كل حال لا يناله حس. وهذا النوع قد حظي الفكر بالتنقيب عنه وإن هناك نوعاً ثانيا يُسمى باسم الأول ويشبهه وهو محسوس مولود في حركة دائمة وتحول يحدث في محل ما، ثمّ يعود فيهلك وينقطع عنه. ويناله الظن بواسطة الحواس. أخيراً يوجد جنس ثالث أو نوع ثالث، هو نوع المحل الدائم للّه لا يقبل الفساد ويوفر مقراً ومقاماً لكل الكائنات ذات الصيرورة والحدوث. وهو لا يُلمس بالحواس، بل بضرب من البرهان الهجين المختلط. إنه لا يكاد يصدق، إذْ نحلم طامحيز إلى رؤيته ونؤكّد أنه لا بدّ لكل موجود أن يكون في مكان ما وأن يشتمل متسعاً ما وأن ما ليس على الأرض ولا في جهة ما من السماء ليس بشيء. فهذا إذنْ هو برهاني وقولي في القضية، عرضته بايجاز لأبرز حكمي فيها وهو أنه يوجد

---

(٣٨) أفلاطون، طيماوس، الترجمة العربية، (c- d- e-) ص ٢٦٩ ــ ٢٧٠.
وراجع ايضاً:
Plato, Timaeius, English trans. by Cornford, (51 - C.D.E.), p. 189.

موجود ومجال وصيرورة، وأن هذه ثلاثة على ثلاثة أحوال، وأنها كانت قبل حدوث السماء (أو العالم) »[٣٩].

وبعد ذلك يشير أفلاطون إلى ما سبق أن قرره وأكّده في « الجمهورية » من أن تحصيل المعرفة الصحيحة إنما يرتبط أشد ارتباط بالاطلاع على ائتلاف العالم ودوران أفلاكه، وإذا عرفنا أن العالم في « طيماوس » حي لأن به النفس الإلهية، وعرفنا أن الأفلاك لديه هنا أيضاً تعدّ آلهة، لعرفنا إلى أي حدٍ مدى اصرار أفلاطون على ربط المعرفة بكل ما هو إلهي ، فهو يقول:

« أمّا الذي يغار على حب المعرفة ويجتهد لتحصيل أفكار صحيحة، ويروِّض مواهبه،خصوصاً موهبة ادراك الأمور الخالدة والإلهية، فهذا الانسان إنْ بلغ الحقيقة، لا بدّ أن ينال الخلود بمقدار ما يمكن الطبيعة البشرية أن تحظى به، وأن لا يفوته منه شيء. هذا من جهة. ومن جهة ثانية بما أنه يخدم الألوهية دوماً ويتعبّد لها، وبما أنه يحفظ الرب أو الملاك الساكن فيه بهياً مزداناً، فمثل هذا الانسان يكون حتماً في غبطة فائقة. أمّا العناية بأي شيء ومن قبل كل انسان فقوامها واحد، وهو أن يعطي كل جوهر قسطه الملائم من الحركة والغذاء. والحركات المجانسة للجوهر الإلهي فينا، هي أفكار « الكل » ودوران أفلاكه. فيجب على كل امرىء أن يتتبعها وأن يصلح دورات روحنا الفاسدة في رأسه، والمتعلقة بالمصير وذلك باطلاعه على ائتلاف العالم وعلى دوران أفلاكه، ويجعل فهمه مماثلاً للمفهوم طبقاً لطبيعته القويمة الأساسية. وإذا ماثل المفهوم، وصل أخيراً إلى الحياة الفضلى والمثلى، التي عرضها الآلهة على البشر لحاضر زمانهم ومستقبله »[٤٠].

ولعلّنا نستشف من ذلك النص أيضاً مدى أهمية دراسة علم الفلك بالنسبة لأفلاطون إذْ أنه من العلوم التي أبدى لها قدراً كبيراً من الاحترام من بين العلوم الطبيعية ، مما يجعلنا نتساءل عن الأسباب الحقيقية التي دعت أفلاطون إلى ذلك؟ ألأنه يهتم أساساً بالعلم الطبيعي، أم لأنه ــ كما أشرنا ــ أكثر العلوم الطبيعية

---

(٣٩) أفلاطون، طيماوس، الترجمة العربية (52d -b -a)، ص ٢٧١ ــ ٢٧٢
وقارن كذلك:

Plato, Op. Cit., (52 a - b), p. 192, (52d), pp. 179 - 198.

(٤٠) أفلاطون، نفسه، (٩٠ c- d) ص ٣٨٥.
وقارن أيضاً:

Plato, Op. Cit., (90c - d) pp. 353 - 354.

ارتباطاً بالألوهية لديه، إذْ كان يعدّه من ضمن العلوم الرياضية؟

يجيبنا أفلاطون بأن أول هذه الأسباب أن ذلك العلم يتعلّق بموضوعات ذات طبيعة « إلهية » أزلية هي النجوم السماوية، وفي ذلك كان أفلاطون مسايراً للاتجاه الفيثاغوري الذي يؤلّه النجوم. وثانياً لأن للرياضيات الدور الأكبر في دراسة هذا العلم. أما الملاحظة فلا جدوى منها. وثالثا لأن هذا العالم يرتفع فوق مستوى عالمنا الأرضي المحسوس. ولا جدال في أن الاقبال على دراسة علم الفلك على أساس مقدمات كهذه لا بدّ أن تؤدي إلى نتائج باطلة[٤١]. وقد أكّد الكثير من العلماء خطأ أفلاطون في هذه النظرة إلى علم الفلك، فـ فارنتن B. Farrington قد استشهد بالنص التالي لأفلاطون ليؤكدّ انكاره للملاحظة العلمية ـ التي رأينا أنه أنكرها كذلك فيما أوردناه من نصوصه السابقة في طيماوس ـ إذْ يقول أفلاطون في «الجمهورية»:

«إن السماء ذات النجوم التي نراها إنما هي قائمة على أرضية مرئية، وهي لذلك بالرغم من أنها أكثر الأشياء المرئية جمالاً وكمالاً، تُعتَبر في مرتبة أدنى كثيراً من الحركات الحقة للسرعة المطلقة والبطء المطلق. . . هذه أمور يمكن معرفتها عن طريق العقل والذكاء لا عن طريق البصر. . إن السموات المزدانة يجب أن تُستخدَم كأنموذج يعطي صورة عن هذه المعرفة الأكثر سموا. . بيد أن الفلكي الحق لن يتصور مطلقاً أن النسب بين الليل والنهار أو بين كليهما والشهر، أو بين الشهر والعام أو بين النجوم وهذه، أو بين نجم وآخر، أو غير هذا من الأشياء المادية والمرئية يمكن أن تكون خالدة وليست عرضة لأي انحراف. إن هذا من السخف، ومما يساويه سخفاً أن يبذل مثل هذا المجهود المضني لتحديد هذه النسب على وجه الدقة. . . إن علينا في الفلك، كما في الهندسة، أن نستخدم المسائل وأن ندع السموات وشأنها إذا كان لنا أن نتناول الموضوع بالطريق السليم»[٤٢].

---

(٤١) فؤاد زكريا، دراسة للجمهورية، ص ١٣٧.

(٤٢) بنيامين فارنتن، العلم الاغريقي، الجزء الأول، ترجمة أحمد شكري السالم، مراجعة حسين كامل أبو الليف، سلسلة الألف كتاب (١٦٠) القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٨ م، ص ١٢٢ ـ ١٢٣.

وراجع أيضاً: أفلاطون، الجمهورية، الترجمة العربية، (٥٢٩ ـ ٥٣٠) ص ٤٥٣ ـ ٤٥٤.

وكذلك هاجم جورج سارتون G. Sarton أفلاطون، وأكّد أن نجاحه في هذا الميدان (ميدان الفلك والرياضيات) يرجع إلى سلسلة من سوء الفهم، ويستشهد على ذلك بعد «الجمهورية» و«طيماوس» بـ«الابنومس»[٤٣] epinomis التي يُعدّ مقصدها الأسمى هو تأكيد أهمية الفلك في الوصول إلى الحكمة الحقة، وهدف الحكمة الحقة في « الأبنومس » هو تأمل الأعداد ولا سيما الأعداد السماوية، وأجمل الأشياء تلك التي تتكشّف لعقولنا عن طريق نفوسنا والنفس الكلية والنظام العلوي والانتظام السماوي. وليس الفلك هو ذروة المعرفة العلمية فحسب وإنما هو الدين الذي يرتضيه العقل. ويجب أن يُرَبّ أعضاء « مجلس الليل » أو « الفلاسفة » تربية رياضية تؤدّي بهم إلى الفلك والدين . أمّا أعلى الحكام في المدينة فالأولى أن يكونوا رجال فلك، أي رجال دين لا فلاسفة[٤٤].

وكل هذا بالقطع بعيد عن الروح العلمية الصرفة، كما ذهب إلى ذلك فارنتن وسارتون، ولكنه على الرغم من ذلك يمثل بالنسبة لنا تأكيداً آخر على أن أفلاطون قد نظر إلى العلم نظرة لاهوتية، وربط التفكير فيه بالتفكير في الآلهة، والنظر إليه نظر إلى العالم الإلهي. وهذا ما أكّده أفلاطون في « الجمهورية » ، ويؤكّده هنا في «الابنومس» أيضاً. إذ أن كثيرا من الأقوال فيها بعيد المسافة عن العقل ـ على حد تعبير سارتون ـ فالمؤلف ينحي باللائمة على أولئك الحمقى الذين يربطون بين الابتكار (الحرية) والعقل على حين أن قوام العقل النظام المتكرر وحركات الكواكب الدقيقة الأبدية تنبىء عمّا فيها من العقل الإلهي السامي.

ونحن نسلّم مع أفلاطون بأن حركة الكواكب تدلل على وجود الّله ، ولكننا لا نسلّم معه بأن الكواكب في ذاتها آلهة. ولنفكر في تلك القضية الشائعة الخاصة

---

(٤٣) الأبنومس أو Epinomis أو « مجلس الليل » أو « الفيلسوف » كما يُفهَم من اسمها الأول ذيل لكتاب « القوانين » ومجلس الليل الذي منه اسمها الثاني جماعة سرية من المفتشين عملهم الاشراف على تنفيذ القوانين. ويمكن وصف « الابنومس » الاوبوسي ـ أحد تلاميذ أفلاطون ـ هو الذي كتبها أو هو الذي أشرف على نشرها بعد وفاته. ورغم أن نسبتها إلى افلاطون فيها شك إلاّ أنها أفلاطونية في قالبها ومحتوياتها وإنْ كانت فيثاغورية من سائر كتب أفلاطون.

(انظر: جورج سارتون، تاريخ العلم، الجزء الثالث من الترجمة العربية للفيف من العلماء، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٧٠ م، ص ١١٣ ـ ١١٤).

(٤٤) جورج سارتون، نفس المرجع، ص ١١٤ ـ ١١٥.

بالساعة، وهي أن الساعة تركيب، وانتظام حركتها دليل على وجود صانعها، ولم يقل أحد بأن صانعها فيها، أو أنها هي نفسها الصانع. ولكن الكواكب في هذا الدين الجديد ليست مجرد دليل على وجود الله ، بل هي نفسها آلهة، وكل منها ينظم حركته بعقل إلهي، ويكررها إلى الأبد، وفي هذا دليل على حكمته الالهية[٤٥]. وقد قبلت الأكاديمية بعد أفلاطون هذه الحجة، كما تقبلها الرواقيون، كما أثرت هذه الأفكار أشد تأثير في رجال الفكر وقبلت على أنها نوع من العلم، حتى المسيحية نفسها لم تستطع أن تمحوه. ورغم أن هذا من آثار أفلاطون السيئة في الفكر الديني للبشرية إلّا أننا لا يجب أن نلوم عليه أفلاطون ولا سابقيه من الفيثاغوريين ولا كل مَنْ آمن به من اليونانيين فقط، بل إن أكثر اللوم يقع على مَنْ تأثروا بذلك العلم وبالدين النجمي ، من أصحاب الديانات السماوية المنزلة، فإذا كان أفلاطون قد واتته قريحته بأن يقدم لنا في فترة من حياته، تخليصاً للدين من الشوائب والخرافات التي علقت به وأن ينزِّه الإله ويصفه (في اطار نظريته في المعرفة) بصفات سنعرف أنها قريبة إلى حد ما من الإله الذي دعت إلى الايمان به تلك الديانات السماوية، فإن هؤلاء كان عليهم تنزيه إلههم ودينهم من تلك الخرافات التي لصقت به من جرّاء تأثره بالفكر الوثني اليوناني، الذي مهما بلغت مراتبه من سمو ورقي وتجريد فهو مخالف في الأساس والأصل لما جاءت به الكتب المنزلة.

وعلى أي حال فإننا ــ على الرغم من هذا ــ لا يجب أن ننسى لأفلاطون أنه قد حاول قدر طاقته وما وسعه الجهد، أن يدخل الألوهية في كل مجالات علمه وفلسفته حتى أننا نستطيع القول بأنه لم يفكر في « المُثُل » ولا في « العالم الطبيعي » ولا في « المعرفة » ولا في « الجمال » ولا في « الحب والفن » ولا في « القانون والمدينة الفاضلة » إلّا من أجل أن يصل من خلالها جميعا إلى « الإله » . مما يجعل أسئلة عديدة تدور في الأذهان عن صورة الإله الأفلاطوني وصلته بهذا العالم، هل هو خالقه من عدم؟ أم صنعه من مادة سابقة وعلى مثال سابق؟ ما هي صفات هذا الإله؟ وهل لأفلاطون براهين على وجوده؟

وتلك الأسئلة هي مدار بحثنا في الصفحات القادمة.

---

(٤٥) نفسه، ص ١١٥ ــ ١١٦.

الباب الثالث

وجود الإله الأفلاطوني

تمهيد

الفصل الأول: نظرية « الخلق » عند أفلاطون.

الفصل الثاني: براهين أفلاطون على وجود الإله.

الفصل الثالث. صفات الإله الأفلاطوني.

تمهيد

إن درجة علو الإلـه أو مباطنته للعالم، قد اختلف تناولها لدى الفلاسفة الذين يهتمون في بحثهم عن وجود الله بعلاقته بالعالم، حتى أصبحت خمسة أوجه من النظر، أشهرها هي:

أولاً: الله كعلّة غائية God as a final cause، فالله يمكن أن يتصور كغاية للعالم مع أنه ليس فعّالاً في هذا العالم، وقد قدم هذه الوجهة من النظر أرسطو الذي رأى أن الإله هو المحرِّك الأول، الذي لا يتحرك، للعالم.

ثانياً: العالم كفيض عن الله World as emanation from God ولهذا التصور ثلاثة أوجه أو صور قدمها كل من أفلوطين واسبينوزا وهيجل.

ثالثاً: العالم كمادة سابقة الوجود حلّ بها النظام World as pre - existent matter set in order وهذه النظرة لعلاقة الله بالعالم قد قدّمها أفلاطون في «طيماوس». فقد ورد في هذه المحاورة (30 - 29c) أن الإله قد حدد من ناحية عالماً من الصور أو المُثُل ومن ناحية أخرى مادة سابقة الوجود. وكان هدفه أن يحمل الصور على المادة حتى ينشىء عالماً معقولاً منظماً، وجوداً خيّراً تماماً، ويكون خالياً من الغيرة والحسد. فهو يريد أن يجعل كلّ شيء شبيهاً بذاته، وبما أن الوجود المعقول أرفع منزلة بالنسبة للوجود اللامعقول، وبما أن العقل لا يمكنه أن يكون حاضراً في أي شيء خالٍ من الروح «فقد وضع الإله العقل في الروح والروح في الجسد الذي يكون مبدعاً للعمل الذي كان دائماً من طبيعة أفضل» (الجمهورية ٢٩٧) وأفلاطون يذكر ضمناً أن الإله يخلق المُثُل (الصور)، ولكن هذه لم تكن دائماً وجهة نظره[١] كما سنرى.

---

(١) Owen (H.P), «God and the World» in the incyclopedia of philosophy, Paul Edwards, Editer in chief, Vol. 3, Macmillan publishing Co., Inc 8 The Free press, New - York, 1967, p. 345.

فكلمة « الإله » عند أفلاطون تعد واحدة من تلك الخلمات المقدسة أو صور الفكر التي بدأت تأخذ مكان علم الميثولوجيا القديم، فهي تعني الاتحاد الذي يجتمع فيه كل من الزمان والوجود الكاملين. إنها لديه حقيقة كل الأشياء وهي النور الذي به تشرق دائمًا وتصبح واضحة للعقل البشري والإلهي. إنه (الإله) علّة كل الأشياء، وهو القوة التي أظهرتها للوجود. فهو السبب الكلي الشامل المجرد من الشخصية البشرية. وهو الحياة والضوء في العالم، وكل المعرفة وكل القوة مدركة فيه، وكل العلوم الرياضية متوقفة عليه أيضاً.وعندما نسأل عماّ إذا كان الإله هو صانع هذه الحياة أو عن هل هي مصنوعة بواسطته سيكون السؤال شبيهاً بما لو كنا نستطيع تصور الإله بصرف النظر عن الفضيلة أو نتصور الفضيلة بصرف النظر عن الإله[٢]، إذْ أننا لا نستطيع فصلهما أو التمييز بينهما لدى أفلاطون، فالإله لديه هو الفضيلة بعينها والفضيلة هي الإله في « مثال الخير » فهو باعث الفضيلة وكل فعل فاضل لا يكون إلاّ تشبهاً به أو سعياً إليه.

لكن إذا كانت علاقة الإله بالعالم عند أفلاطون ، هي أنه صانع هذا العالم فالسؤال الذي يطرح نفسه على الفور، أيكون قد صنعه من عدم أم أنه صنعه من مادة سابقة وعلى مثال سابق؟ وإذا كان أفلاطون قد تحدث كثيراً عن وجود هذا الإله وعن ارتباطه بالُمثُل المُختلفة لديه، فهل استطاع أن يبرهن على وجوده؟ وما هي تلك البراهين التي قدمها على وجوده؟ وإذا كان قد استطاع أن يثبت وجوده ويبرهن عليه، فماذا تكون صفاته؟

---

(٢) Jowett (B.), Introduction of «The Dialogues of Plato» Vol. II, Oxford, 4 Edition, 1953, p. 84.

الفصل الاول

نظرية « الخلق » عند أفلاطون

لقد ظن البعض خطأً أن أفلاطون قد قال بخلق العالم وذلك استناداً إلى ما ورد عن قصة التكوين في محاورة « طيماوس ». والواقع أن « الصانع » الأفلاطوني الذي يشكِّل موجودات العالم الأرضي محتذياً بالُمثُل إنما يضع المُثُل في المادة القديمة Chaos ثمّ إن هذا الصانع أقل مرتبة من «الخير بالذات» وهو المرادف تقريباً للإله الديني.

وعلى أي حالٍ فإن أفلاطون ـ كما سنرى ـ لم يقصد القول بحدوث العالم لأنه لا معنى للقول بالقَبْلِيّة أو البعدية قبل أن يخْلَق الزمان، وقد كان زمان الموجودات الأرضية من عمل « الصانع » إذْ أن الزمان قد ولد مع ميلاد العالم المحسوس وهو صورة متحركة للأبدية التي يتصف بها العالم المعقول. وقد غاب عن الذين يفسِّرون موقف أفلاطون في « طيماوس » أنه يستخدم الأسلوب الرمزي في كلامه عن تكوين العالم الطبيعي مما أدّى إلى غموض موقفه بصدد مشكلة قدم العالم وحدوثه، الأمر الذي يستلزم الرجوع إلى مذهبه الكامل في المحاورات الأخرى[1]، حيث سنجد فيها ما لا يسمح بالقول بحدوث العالم.

ولعلّ أرسطو هو المسؤول عن اشاعة مثل هذا القول عن أفلاطون منذ أن كتب في كتابه « الطبيعة » يقول: « لكنا نجد الجميع ما خلا واحداً ـ يقصد أفلاطون ـ متفقي الرأي في أمر الزمان، وذلك أنهم يقولون أنه غير مكون، أمّا أفلاطون وحده فإنه يُكَوِّنُه (أي يقول أنه كائن، حادث) وذلك أنه يقول إنه

---

(١) علي سامي النشار، محمد علي أبو ريان، قراءات في الفلسفة، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ١٩٧٥، هامش ص ٥٢٠ لمحمد علي أبوريان.

تكون مع السماء، وأن السماء مكونة »[٢]. وقد كان لهذا الكتاب أثره الكبير على فلاسفة العصر الوسيط من المسيحيين والمسلمين مما أدّى ــ في نظرنا ــ إلى اساءة فهمهم لأفلاطون. وقد ساعدهم على ذلك قراءاتهم لطيماوس التي كانت من أوائل المحاورات التي تُرجمت الى لغة العصر. وقد استمر هذا الفهم لدى بعض مؤرخي أفلاطون المحدثين ومنهم كورنفورد الذي نجده يقول بأن أفلاطون يُعدّ أول مَنْ أدخل تصور الإله الخالق في الفلسفة[٣].

ولعلّ من المفيد قبل أن ندلل على الرأي الذي قدمناه من خلال نصوص أفلاطون، أن نحدد معنى «الخلق». فالخلق Creatio - creation هو الايجاد، وقد يكون من مواد مخصوصة وصور وأشكال معينة كخلق الأشياء الصناعية وقد يكون مجرد ايجاد من غير نظر إلى وجه الاشتقاق، وليس الخلق الذي هو ايجاد الشيء من لا شيء إلّا للّه تعالى. ويطلق عليه اسم الابداع، فللخلق إذنْ معنيان : الأول هو احداث شيء جديد من مواد موجودة سابقا كخلق الأثر الفني، أو خلق الصور الخيالية ، والثاني هو الخلق المطلق وهو صفة لله تعالى لأنه جلّ جلاله موجد مبق وابقاؤه مساوٍ لايجاده، يحدث العالم بارادته ويبقيه بارادته ولو لم يرد بقاءه لبطل وجوده[٤]. وللخلق كلمة عربية استعملت في القرآن الكريم[٥] للدلالة على قدرة اللّه في الخلق، وهي لا تشمل الخلق الأول من العدم فحسب بل تشمل كذلك خلق العالم والانسان وكل ما هو كائن وكل ما سوف يكون[٦]. وإذا كان الحديث عن « الخلق » بالنسبة للإله فالذي يُفهَم منه أنه خلق من عدم. وكثير من البلبلة يمكننا

---

(٢) أرسطو طاليس، الطبيعة، ترجمة اسحق بن حنين، الجزء الثاني، حققه وقدّم له عبد الرحمن بدوي، القاهرة. الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٥،)٢٥١ ب ــ ١٤) ص ٨١٠.

(٣) Cornford (F.M.), Plato's cosmolgy, p. 34.

(٤) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، ص ٥٤١.

(٥) القرآن الكريم، سورة البقرة (آية ١٥٩) سورة غافر (آية ٥٩) سورة الملك (آية ٣)

(٦) دي بور de Boer، مادة « خلق »، دائرة المعارف الاسلامية، المجلد الثامن ترجمة ابراهيم خورشيد، عبد الحميد الشنتاوي وعبد الحميد يونس وحافظ جلال، ص ٤٠٩ وأنظر كذلك في معنى كلمة « خلق » Creation

Encyyclopedia world Dictionary, Editor: Patrick Hanks, Editorial consultant. S.Potter, Beirut, Librairie du Liban, 1974, p. 388.

وأنظر كذلك: مادة « خلق » في المعجم الفلسفي، الذي صدر عن المجمع اللغوي، ص ٨١ الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٧٩.

تجنبها حول هذا المبدأ المسمى «الخلق من العدم» exnihile doctrine إذا اعتبرنا أن معنى ذلك اللفظ «لا شيء»[٧]، فهذا المبدأ يؤكد أن الله خلق العالم من لا شيء، بمعنى خلق شيء ما من غياب كلي لاي شيء، إنه يعني بالأحرى أن العالم كشيء محدد لم يخلق عن شيء محدد آخر. ويضع أفلاطون نفسه تمييزاً شبيها بهذا في « طيماوس » حينما يشير إلى أن شخصية هذا العالم المحدد قد سبقت بحقيقة غير معينة لا محددة سميت « قابلة » أو « وعاء » وهي كفكرة خالصة لا يمكننا وصفها بأنها « مكانية » أو « زمانية » أو « مادية » ، ونفس الشيء في مبدأ الخلق من عدم حينما يؤكد هذا المبدأ أنه لا يوجد شيء خارج هذا العالم يشابه شيئاً آخر مخلوقاً في هذا العالم[٨]. ولكن هذا التمييز الذي وضعه أفلاطون لا يساوي تماماً الخلق من العدم إذْ أن الفلسفة اليونانية كلها لم تكن تعرف ذلك الخلق، وإذا كان هذا واضحاً لدى جميع الفلاسفة اليونانيين عدا أفلاطون، للزم علينا توضيحه عنده، ولعلّ معظم القائلين بحدوث العالم عند أفلاطون قد استندوا ـ كما أسلفنا القول ـ على ما ورد في طيماوس حيث يقول أفلاطون في شرحه للزمان وأصله، وللإله وأزليته:

« ولّما رأى أبو العالم ووالده أنه ولد صورة للآلهة الآزليين وأنه كائن حي متحرك، جذل وابتهج وفكر أيضاً أن يجعله أكثر شبهاً بمثاله. فكما أن ذاك المثال حي سرمدي، حاول أن يجعل هذا « الكل » أيضاً قدر الامكان شيئاً مماثلا. والحال أن طبيعة الحي كانت أزلية. ولم يكن من سبيل أن يربط اللّه هذه الأزلية في المستحدث، وأن يدمجها به دمجاً كاملا ففكر أن يصنع صورة متحركة للأزل. وفيما كان يزين السماء صنع للأزل الباقي في وحدته صورة أزلية تجري على سنة العدد وهي ما سميناه زمانا. لأن النهار والليل والشهور والسنين لم تكن قبل حدوث السماء ولكن اللّه استنبط حدوثها عندما كان يركب الفلك. فكل أقسام الزمان هذه، و« الكان » وال « سيكون » غدت أصنافاً له. ونحن نسهو ونسبها للجوهر الأزلي غير أننا لا نصيب في ذلك. فنحن نقول عنه وندّعي أنه كان وكائن وسيكون ولكن لا يليق بهذا الجوهر سوى القول أنه « كائن » حسب النطق والتفكير الصحيح. أمّا « الكان » وال « سيكون » فيجدر أن يُقالا عن الحدوث الجاري في

---

(٧) Hare (R.M.) «Religion and Morals» in Mitchell, Faith and Logic, p. 192.

(٨) Kimpel (Ben), Religion in the tradition of Linguistic philosophy, An essay in «Religion in philosophical and cultural perspective» p. 219.

الزمن، لأنها حركتان وتحولان. لكن القائم دوماً على حال واحدة دون تحول، لا يليق به أن يصير أكبر سناً أو أحدثه خلال الزمن، ولا أن يكون قد صار ذلك في فترة ما ولا أن يصير الآن أو يصير فيما بعد، ولا أن يلحقه قطعاً شيء مما تلحقه الصيرورة بالأشياء الحسية. لكن تلك الأمور قد غدت أغراضاً من الزمن، وهو يضارع ويماثل الأزل، ويجري في دوران على سنة العدد [٩]. فالزمن إذنْ حدث مع الفلك ليولدا معاً وينحلا معاً، إنْ جرى انحلالهما يوماً ما، وحدث على مثال طبيعة الأزل كما يشبه ذلك المثال قدر الاستطاعة غاية الشبه، لأن المثال هو كائن مدى الأزلية كلها. والفلك هو أيضاً كان وهو كائن وسوف يكون بلا انقطاع ما دام الزمن»[١٠].

ومن الواضح هنا أن أفلاطون يبسط نظرية عن الزمن تتسم غاية الاتسام بطابع عصره مع أنها ترجع ربما إلى عهد الفيثاغوريين، يرتبط فيها الزمن بالتحول وهو معدوم بالنظر إلى الحقائق أو الكائنات الأزلية. فكل شيء يدوم له زمنه الخاص. ويبدو أن هذا الزمن يقابل فترة تحوله وايقاعه. وكل كوكب له زمنه الخاص وهو ينفرد بذاك الزمن. إذْ يقول أفلاطون أيضاً حين حديثه عن أصل الليل والنهار والسنة الكاملة:

«فقد حدث الليل والنهار إذنْ على هذا النحو وبسبب هذه الغايات. وهما دوران مدار فريد هو أعقل المدارات. ويحدث الشهر عندما ينجز القمر دورته ويلحق الشمس ويحدث العام ـ عندما تنجز الشمس دورتها.

أمّا دورات الكواكب الأخرى فلا يفهمها سوى النزر القليل من الناس ولا يدعونها بأسماء ولا يرصدونها ولا يقابلونها بعضها ببعض حسابياً وبالتالي، إنْ صحّ قولنا لا يعرفون أن شطحات تلك الكواكب هي زمن، وأن تلك الشطحات تستغرق زمناً لا يحصى وأنها متنوعة إلى حد عجيب. ومع ذلك لا يمنع هذا من أن ندرك أن اكتمال عدد الزمن يستوعب السنة الكاملة، ويحدث هذا الأمر عندما

---

(٩) أفلاطون، طيماوس، الترجمة العربية (٣٧ c- d، ٣٨ a) ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩ وقارن الترجمة الانجليزية لكورنفورد:

Cornford (F.M.), Op. Cit. (37 D- E, 38 a). p. 98.

(١٠) أفلاطون، طيماوس، (٣٨c) ص ٢٢٩

وراجع الترجمة الانجليزية لكورنفورد: Ibid, (38c), p.99.

تنجز المدارات الثمانية جميعها سعيها وتبلغ إلى نقطة انطلاقها وتعود كل منها وتقيس سرعتها على دورة الثابت في ذاته على حال واحدة والسائر سيراً منتظماً. فعلى هذه السبل ولهذه الغايات إذنْ نشأت الكواكب ذوات الأدوار والمنطلقة في كبد السماء كي يكون هذا العالم على أعظم شبه مع الكائن العقلي الكامل ويجاري أتم مجاراة طبيعة الأزل »[11].

ولعلّ تلك النصوص التي أوردناها عن الزمن عند أفلاطون، توضح أن الزمن حادث عنده لأن أبا العالم ووالده رأى أن يجعل هناك صورة للآلهة الأزليين فأوجد تلك الصورة المتحركة للأزل، وسميناها نحن ــ كما يقول أفلاطون ــ الزمن وقسمناه إلى ماضٍ وحاضر ومستقبل. وهذا الحديث له عن حدوث الزمن ساهم في تلك الفكرة السائدة عن حدوث العالم عنده مما يجعلنا نتساءل عن مدى الارتباط بين أن الزمن حادث وأن العالم حادث وهنا لا نجد ضرورة ارتباط الأخير بالأول أو ترتبه عليه، فقد يكون الزمن حادثاً أبدعه الإله في حين أن العالم قد صنعه الإله من مادة أزلية قديمة قدم الإله نفسه، وتلك المادة والإله خارجان عن نطاق الزمن، ولّما صنع العالم من تلك المادة الأزلية، أوجد معه الزمن. فهل كان موقف أفلاطون هو ذلك؟

يبدو أن موقفه كان ذلك تماماً ، فرده على ذلك التساؤل قد يكون واضحا في « طيماوس » حينما يورد خطاباً للإله إلى الآلهة الذين صنعهم كي يصنعوا هم بعض الكائنات كما صنعهم هو، إذْ يقول:

« يا آلهة من آلهة أنا مبدعها[12] وأبوها، إذْ هي مصنوعات أحدثتها محبوكة لا تنفصم عراها إنْ لم أشأ ذلك. هذا، وأكيد أن كل ما ربط وركب يُحلّ. ولكن ابتغاء حل ما نظم وانسجم انسجاماً بهيا فطابت حاله، هو مبتغى الشرير ومن ثمّ

---

(11) أفلاطون، طيماوس (٣٩ d)، ص ٢٣٣ من الترجمة العربية
وقارن الترجمة الانجليزية نفسها (39d), p. 116.

(12) لعلّ من الأنسب والأفضل أن تكون « يا آلهة من آلهة أنا صانعها وأبوها » كما ورد في الترجمة الانجليزية لكورنفورد

Cornford (F.M.), Op. Cit. (4 la), p. 140.

وكما ورد في الترجمة الانجليزية لديزموندل

Plato, Timaeus and Critias › introduction by Desmondlee, Penguin Books, Reprinted 1976, p. 56.

بما أنكم محدثون لستم خالدين ولا صامدين كل الصمود، لا تفك عراكم، ومع ذلك لن تنحلوا، وهذا أكيد، ولن تلقوا مصير الموت لأن ارادتي هي لكم رباط أعظم وأقوى من الأربطة التي شددتم بها عند مولدكم، فتعلموا الآن إذنْ ما أقول وأبين لكم.

لقد بقي ثلاثة أجناس لم تولد بعد. وما لم تبرز هذه الأجناس إلى الوجود فالسماء تلبث ناقصة إذْ لم تحرز في ذاتها كل أجناس الأحياء. مع أن ذلك يفرض عليها إذا ما لزمها أن تكون كاملة كمالاً وافياً وإنْ أنا أحدثت وصيرت هذه الأجناس، ونالت الحياة من لدني، عادلت ربما الآلهة فلكي تكون إذنْ مائتة ويكون هذا الكل كلاً شاملا في الواقع، التفتوا إذنْ حسب طبيعتكم إلى صنع الكائنات الحية، مقتدين باقتداري في مولدكم وابرازكم للوجود.

أمّا القسم من هذه الكائنات الذي يليق به أن يُسمى باسم الخالدين، المدعو إلهياً والمرشد منهم جميع الذين يبتغون اتباع الحق والعدل على الدوام واقتفاء آثاركم، فأنا ابذر بذاره وأبدأ بصنعه وأدفعه إليكم. وعلى أثر ذلك تسدون بسدى الغير مائت لحمة المائت، وتصنعون كائنات وتولدونها وتؤتونها طعامها وتربونها. وإذا هلكت تعودون وتتقبلونها »[١٣].

وعلّنا نلمح من ذلك النص أن أفلاطون كان أقرب إلى القول بوجود إله فوق كل الآلهة لأن ذلك الإله قد صنع من ضمن ما صنع تلك الآلهة، ولعلّ الاشارة هنا أقرب إلى مثال « الخير » الموجود بالجمهورية الذي هو فوق الصانع. ولكن القول الوارد هنا بأن ذلك الإله هو نفسه الصانع لتلك الآلهة لا يعزز القول الجازم بذلك.

وإذا نظرنا إلى العبارة الثانية، من ذلك النص، وجدنا أفلاطون يقول « بأن كل ما ربط وركّب يُحلّ » يقصد أن تلك الآلهة التي أوجدها مركبة تركيباً لا ينفصم إلاّ بمشيئته، مما يجعلنا نتساءل، من أي شيء ربط وركب إله أفلاطون تلك الآلهة التي صنعها وهدد بقدرته على حلها؟ أمن مادة سابقة أم من روح خالصة؟

لعلّ الأقرب إلى التصور الأفلاطوني العام أنهم قد وجدوا من روح خالصة لا

---

(١٣) أفلاطون، طيماوس (41 b- c- d) ص ٢٤١ ــ ٢٤٢. وقارن:

Cornford (F.M.) Ibid.

تشوبها شائبة من مادة أو من جسد، لكن هل الروح الخالصة يمكن أن تحل وتربط تبعاً للتصور الأفلاطوني؟ لقد قال أفلاطون في «فيدون» أن الروح بسيطة غير مركبة[١٤]. والكائن الغير مركب لا يمكن حله وربطه، ولذا فالأقرب إلى التصديق أن هذه الآلهة ــ كما تصورها أفلاطون فعلاً ــ كانت مركبة من روح وجسد، وبناء على أن ذلك الجسد قد رُكِّب بطريقة معينة، فالبديهي أن يكون ذلك التركيب من مادة سابقة أياً كانت هذه، وبذلك يكون ذلك الإله قد أوجد هذه الآلهة التي وهبها الخلود من مادة قديمة، وهي قديمة قدمه هو نفسه. ولهذا فقد كان حديث أفلاطون دائماً يفترض وجود تلك المادة السابقة التي يصنع منها الإله كل شيء، حتى الآلهة الآخرين الذين وكل اليهم ايجاد الأشياء.

وهذا الافتراض هو ما يجعلنا نؤكّد على أن أفلاطون لو كان قد ألمح إلى خلق العالم، فإن هذا التلميح يشير إلى أن لديه تصوراً للخلق. لكن هذا الخلق ليس معناه الخلق من عدم أو ما نسميه بالابداع. بل إنه خلق من مادة سابقة أو خلقاً مرادفا للصنع كما يصنع الفنان لوحة أو كما يصنع النجار كرسيا، وهذا ما نجده أيضاً لديه في «الجمهورية»[١٥] مع مراعاة أن صناعة النجار أو الفنان تُعدّ محاكاة.

ولعلّ الاستمرار في الاستشهاد بنصوص أفلاطون يكون مفيداً، فقد تحدث في «طيماوس» أيضاً عن ضرب ثالث من الوجود وسط بين المثال الثابت وبين المقتدي به وهو ما أسماه «بالقابل» إذْ يقول:

«قد ميّزنا صنفين من الوجود، وأمّا الآن فلا بدّ لنا من أن نوضح جنساً آخر ثالثا، إذْ أن الضربين الأولين كانا كافيين لأبحاثنا المتقدمة. وقد افترضنا الواحد منهما كنوع مثال عقلي دائم الوجود على حال واحدة ثابتة. وافترضنا الثاني كاقتداء واقتفاء للمثال، ذي حدوث ومنظور. وأمّا الآن فيبدو أن البحث يضطرنا إلى السعي كي تبرز في أقوالنا نوعا عسرا غامضا. فأية ميزة أو خاصية طبيعية تفترض له؟ هذه الميزة على الأخص: أن يكون قابلا أو وعاء لكل حدوث وصيرورة، وبمثابة حاضنة ومرضع»[١٦].

---

(١٤) انظر: أفلاطون، فيدون، الترجمة العربية لعزت قرني، (٥٧٨ ــ ٨٠د) ص ١٢٧، ص ١٣٢.

(١٥) انظر: أفلاطون، الجمهورية، الترجمة العربية، (٥٩٦ ــ ٥٩٨) ص ٥٤٩ ــ ٥٥٣.

(١٦) أفلاطون، طيماوس الترجمة العربية، (٤٩)، ص ٢٦٣.

ويضيف أفلاطون موضحاً طبيعة هذا « القابل » الذي هو اسم المكان لديه، فيقول:

«فقد يجدر بنا أن نصوِّر «القابل» The Recipient ونشبهه بالأم والجنس « المستمد منه » بالأب والطبيعة الواقعة بينهما بالابن. كما أنه يترتَّب علينا أن نفكَّر في أن « القابل » مزمع أن يكون انطباعا وختما مذوقا يتخذ في نظر الناظر إليه كل الأشكال والأزياء. ومن ثمّ ، هذا القابل بالذات الذي يقيم فيه المحدث المتسم بسمة (المثال الدائم) لا يعد اعداداً جيدا ولا يهيأ تهيؤاً حسنا للملك ما لم يكن بلا شكل ، خالياً من هيئة كل الصور المزمع أن يتقبلها من مصدر ما. لأنه إذا شابه شيئا من الأشياء الوالجة فيه، فعندما يقوم على قبول سمات طبيعية مضادة أو مخالفة كل المخالفة لا يمكنه عندئذٍ إلاّ أن يتشبّه بها تشبهاً سيئا. وإلاّ أن يبرز هو أيضاً بمظهره الخاص ولذا وجب أن يظل الجنس القابل في ذاته كل الأجناس بمعزل عن كل الصور والهيئات »[١٧].

فالمكان لدى أفلاطون ليس إلاّ قابل لما يُولَج فيه وهو ليس له صورة أو مثال معين، لأنه هو القابل لكل تلك الصور وعليه أن يتشكّل تبعاً لها. ولعلّ وظيفة الصانع الحقيقية تتضح لنا من خلال ذلك النص أيضاً، التي تجعل من موضوع «طيماوس» ــ على حد تعبير فلاستوس G. Vlastos ــ هو ذلك الاخبار بالتغيير عديم الشكل الذي يحدثه الصانع، ــ ويضيف ــ لو أن هذه الفكرة المسيطرة على هذه المحاورة كانت خاطئة فإنها لن تكون أسطورة فحسب بل ستكون عبثاً وكلاماً فارغاً nonsense[١٨].

والحق أن «طيماوس» قد أعطت لنا فعلاً تلك الصورة التي وإنْ كانت أسطورية، فإنها تعبّر عن وجهة نظر لأفلاطون لا يصح أن تُهْمَل ، فهناك الإله الذي صنع العالم وهناك أنصاف آلهة Daemons لهم وظيفة في العمل، وقد قيل هذا في اطار فكرة وصورة idea - picture لو أخذت كمبدأ فلسفي الآن، فسيكون الإله خلق العالم والموجودات العليا Higher beings ذات الطبيعة السامية التي ستساعده في عملية الخلق[١٩]. ولكن الخلق هنا ليس من عدم ــ كما أوضحنا من قبل ــ بل إن

(١٧) نفسه، (٥٠ ــ d- e) ص ٢٦٧ ــ ٢٦٨.
وقارن الترجمة الانجليزية لكورنفورد (50 c.d.e) pp. 185 - 186.

(١٨) Vlastos (g.) The disorderly Motion in the «Timaeus» an essay in «Studies in plato's Metaphysics, p. 389.

(١٩) Bosanquet I (Bernard), Acompanion to Plato's Republic, p. 15.

صانع العالم Demiurgos كما يؤكّد سارتون يشبه العقل عند انكساجوراس من حيث أنه منظّم للعالم ولنسمه العقل الإلهي. والعالم المنظم هو نفسه إلهي على قدر مسايرته لمنطق العقل فالتفرقة بين المادة والعقل عند أفلاطون ليست واضحة تماماً لأن كليهما يمكن تفسيره بالعقل الكلي(٢٠).

فالعالم في «طيماوس» كائن حي تتخلله الروح الإلهية، إلاّ أن هناك تمييزاً وضعه أفلاطون في «فيدون» بين العلّة الحقيقية والعلل الأخرى. وهذا التمييز تتبيّنه في «طيماوس» بين نوعين من العلل، العلّة الحقيقية المسماة أحياناً بالالهية Divine أو العلّة العقلية وهي وسيلة العمل إلى الأفضل وهذه الوسيلة وضعت كالصانع as a craftsman وهي تسمية يُنظَر إليها على أنها كشيء أسطوري خيالي، ولكنه له معنى حرفي، فهو كأي صانع آخر إذْ أن هذا الصانع الكوني يستعمل المادة وهذه المادة وطبيعتها تُعدّ عاملاً هاما في تصميم نوع الصنع الذي يستطيع أن يصوره منها، وهي أيضاً تُعدّ علّة ولكن من نوع ثانوي(٢١).

ولّما كانت المادة علّة من علل وجود أي شيء، فالصانع له دور محدد يجعلنا نجدد تساؤلنا مرة أخرى عن معنى حدوث العالم عند أفلاطون في «طيماوس»؟ وبالتالي عمّا هي بالضبط فكرة «الله» عند أفلاطون بعد ما رأينا من اشتراك الألوهية وكثرة الآلهة.

أمّا عن المسألة الأولى فالواقع أن أسلوب هذه القصة غير مألوف في الفلسفة اليونانية مما حدا بأرسطو أن يقول في كتابه «السماع الطبيعي» إن الأقدمين جميعا ما عدا أفلاطون اعتقدوا أن الزمان قديم أمّا هو فقد جعله حادثاً، إذْ قال إنه وجد مع السماء وأن السماء حادثة، وقد مرّ بنا ذلك ورأيناه يضع دوراً خاضعا للآلية البحتة قبل تدخل الصانع فيكون مقصوده على الأقل أن العالم حادث في الزمان من حيث الصورة، وإذا اعتبرنا قوله أن النفس الكونية سابقة على جسم العالم وأنها مصنوعة لزم أن جسم العالم مصنوع أيضاً وأن العالم حادث مادة وصورة إذا أخذنا عبارته «العالم ولد ويبدأ من طرف أول» بحرفيتها. على أن تلاميذه الأولين ومَنْ جاء بعدهم من الاتباع عارضوا أرسطو في اجرائه الكلام على ظاهره، وقالوا إن

---

(٢٠) جورج سارتون، نفس المرجع السابق، ص ٥٦.

(٢١) Morrow (Glenn R.), Necessity and persuasion in Plato's «Timaeus», an essay in «Studies in Plato's Metaphysics, P. 425.

« طيماوس » قصة وأن للقصة عند أفلاطون حكمًا غير حكم الحوار والخطاب وأن الغرض من تصويره العالم مبتدئا في الزمان ومن قوله « قبل وبعد » سهولة الشرح فقط[٢٢]، وما عرضه أفلاطون في طيماوس لم يكن مذهباً فلسفيا أو لاهوتياً.

ولقد حذّرنا أفلاطون نفسه من اتباع تلك النظرة، وأخبرنا أنه لم يعرض علينا غير « ظنون محتملة » إذْ يقول في هذا الصدد:

« إن الصلة بين الوجود والصيرورة مماثلة للصلة بين الحقيقة والاعتقاد. فلا تعجبوا إذا نحن عجزنا في وسط الآراء المختلفة عن الآلهة وخلق العالم الاهتداء إلى آراء تتميز بدقتها، وتوافقها التام، من كل ناحية. ويكفي في هذا الشأن أن نورد أفكاراً محتملة. فعلينا أن نذكر أنني أنا المتحدث مجرد انسان من الفانين، كما أنكم أنتم القائمون بالحكم مجرد أناس فانين. فلذا علينا أن نقبل أقرب الحكايات إلى الاحتمال وألّا نسترسل في البحث »[٢٣].

ولا يبدو من هذا الكلام أن أفلاطون كان يتحدث بلغة صاحب دين جديد بل لقد اتجه بعيدا إلى حد قوله إن حكايته عن خلق العالم لا تزيد عن عمل ترفيهي « قصد به تمضية الوقت في حكمة واعتدال، لا أكثر ولا أقل »[٢٤].

ويضيف كاسيرر هنا، أنه لو اتجه أي مفكر إلى الكشف عن احدى الحقائق الدينية الأساسية فإنه لن يصف هذا العمل بأنه مجرد تمضية وقت، ففكرة الصانع الإلهي عند أفلاطون إذنْ من الأفكار التي تتبع الكونيات ولا تتبع الأخلاق ولا الدين. ويتنافى أي قول بعبادة « الصانع » مع أي عقل[٢٥].

ونحن وإنْ كنا نعارض كاسيرر في رأيه عن ابعاد « الصانع » عن مجال التفكير الديني عند أفلاطون، ونرى — كما سبق أن أوضحنا — أن هناك ارتباطاً وثيقاً بين الحديث الكوني لأفلاطون وبين رأيه في الألوهية، فإننا نؤيد رأيه بعدم التمسك بما جاء بطيماوس من ميل إلى القول بحدوث العالم، لأن هذا لم يكن من جانب،

---

(٢٢) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص ٨٧.

(٢٣) أفلاطون، طيماوس (٢٩) ترجمة جويت، الجزء الثالث، ص ٤٤٩ — ٤٦٨ من الطبعة التي اعتمد عليها كاسيرر في كتابه « الدولة والأسطورة » ص ١٢٥ — ١٢٦.

(٢٤) نفسه (٥٩ 9 ‎do c‎) ص ٤٨٠ لدى جويت، ص ١٢٦ من كتاب كاسيرر

(٢٥) أرنست كاسيرر، نفس المرجع، ص ١٢٦
وانظر نفس الرأي لدى كريم متى، نفس المرجع السابق، ص ١٦٥ — ١٦٦.

أفلاطون إلّا احتمالا لم يؤكّده في أي من محاوراته الأخرى ـ كما ستتعرّف على ذلك بعد قليل ـ ويؤيدنا في هذا جالينوس ـ الطبيب والمنطقي المعروف ـ إذْ يقول في تحليله لما كتبه أفلاطون في « طيماوس » : إن طيماوس لما كان قد وضع جنسين أوليين: أحدهما موجود والآخر كائن دائمًا، أتبَعَ هذا القول بأن قال : « إن كل كائن فإنما يكون من علّة ما اضطرارا » من غير أن يأتي عليه بالبرهان إذْ كان أحد الأمور البينة للعقل. وذلك أنه إنْ كان شيء من الأشياء دائمًا على حالة واحدة وهو غير كائن ولا فاسد، فليست له علّة مكونة. وكل الأشياء التي كانت فقد كانت لها علّة فاعلة. وكل الأشياء التي هي في الكون فلها في الوقت الحاضر علّة فاعلة. فأمّا أن العالم شيء (واقع) في الكون ـ فأمر قد حكم به طيماوس حكمًا مطلقا لأن سقراط قد بيّنه في أكثر من موضع في رياضياته. وأمّا كونه هل كان أزلياً أو كان له ابتداء؟ فإنه يفصّل ذلك فيما بعد ويقول إن لكونه ابتداء، ويقول إن الأمر في وجود خالق الخلق والعالم على الحقيقة قد يعسر على طالبه وإنْ وجده على الحقيقة لم يمكنه أن يبدي لجميع الناس ثم قصد بعد ذلك للنظر في السبب الثالث وهو الداعي إلى خلقه، وهو المسمى « التمام » أو « الشيء الذي من أجله » فأضافه إلى الشيئين اللذين ذكرهما وهما الخلق والمثال الذي خلقه عليه فقال: إن السبب في خلق العالم جود الإله. والجواد لا حسد معه ولا بخل على شيء من الأشياء في وقت من الأوقات، ولذلك عندما أراد أن يرتّب الجوهر الجسماني المتحرك بغير نظام ولا ترتيب في غاية ما يمكن أن يرتب خلق العالم ولأنه ليس يمكن أن يرد شيء من الأشياء التي هي غير منتظمة إلى النظام بلا عقل وجب من ذلك أن يجعل الخالق في هذا الجوهر عقلاً. والعقل لا يمكن أن يكون لشيء من الأشياء من غير نفس ولذلك جعل العالم متنفسا وخلقه دائما ما يمكن»[٣٦].

فالتفسير الحرفي الخالص لنظرية أفلاطون في « طيماوس » قد يقود إلى الاعتقاد بأن « الخير المحض » عنده قد أوجد العقل والنفس والطبيعة في الزمان، على أن أفلاطون إنما ادخل اعتبار الزمان في حديثه عن بدء الخليقة مجارياً الفلاسفة القدماء لكي يبرز الفارق بين العلل الأولية العليا والعلل الثانوية الدنيا لا غير. وذلك لأنه يتعذّر على مَنْ يتكلم عن العلّة أن لا يعرض لاعتبار الزمان ما دام المفترض في العلّة أن تسبق، ومثل هذا السبق ليس بالضرورة سبقاً زمنيا. وهذان

---

(٣٦) جالينوس، جوامع كتاب طيماوس في العلم الطبيعي، حققه عبد الرحمن بدوي في « أفلاطون في الاسلام » ص ٨٩ ـ ٩٠.

النوعان من الفواعل، أعني النوع الخاضع للزمان والنوع غير الخاضع له يصح في الأول منهما فقط القول أنه يفعل في الزمان. وبناءً عليه يمكن أن يوصف بأنه سابق لمعلولاته. والحق أن الفاعل أو السبب حري بأن يكشف عن طبيعة المعلول الخاصة. أمّا الحكم بأنه خاضع للزمان أو غير خاضع له، فذلك يتوقف ليس على طبيعته الخاصة كمعلول بل بالأحرى على طبيعة عللها[٢٧].

وإذا كان موقف افلاطون في «طيماوس» يحتمل كل تلك التأويلات والتفسيرات التي وإنْ مالت إلى القول بحدوث العالم عند أفلاطون لدى البعض فإنها وبنفس المقدار تميل للقول بقدم مادة هذا العالم لدى البعض الآخر وخاصة تلاميذه المباشرين عدا أرسطو.

وترجيحنا للتفسير الثاني لا يعتمد فقط على ما قدّمناه من تحليل لما ورد في «طيماوس» من نصوص تبين ذلك، بل تعتمد فيه على قراءة مدققة لمحاوراته الأخرى التي لمس فيها هذا الموضوع من قريب أو من بعيد لبيان موقفه الاجمالي بشأنه «الخلق»، وخاصة أنها لم تكتب على هيئة قصة أو أسطورة كطيماوس. ولذا فقد تكون أصدق في التعبير عن رأي أفلاطون الحقيقي.

ومن أوائل المحاورات التي لمس فيها هذا الموضوع بوضوح محاورة «بروتاجوراس». ففي بداية حديث بروتاجوراس لسقراط عن رأيه حول الفضيلة يورد له أسطورة لاعتقاده ان الأسطورة أكثر اثارة وما يهمنا هو مطلع هذه الأسطورة إذْ يقول فيها:

«في الزمن القديم كانت توجد آلهة فحسب، ولم تكن توجد مخلوقات فانية ولكن حينما حان أوان خلقها، شكّلها الآلهة من التراب والنار وأخلاط متنوعة من كلا العنصرين في الأجزاء الباطنية من الأرض، وحينما كان عليهم أن يخرجوها إلى ضوء النهار أمروا بروميثيوس والبمثيوس أن يجهزاها ويوزعا عليها صفاتهم الخاصة»[٢٨].

---

(٢٧) ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الاسلامية، ترجمة كمال اليازجي، بيروت، الجامعة الأمريكية ببيروت، ١٩٧٤ م، ص ٤٥ ـ ٤٦ن.

(٢٨) أفلاطون، بروتاجوراس، الترجمة الانجليزية لجويت، نقلها إلى العربية محمد كمال الدين علي، راجعها محمد صقر خفاجه، القاهرة، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٧، ص ٥٥.

والملاحظ أن رأي أفلاطون هنا لا يختلف عمّا وجدناه في « طيماوس »، وإنْ كان هنا أكثر وضوحا، فالآلهة قد شكّلت المخلوقات الفانية هنا من التراب والنار وأخلاط متنوعة من كلا العنصرين. وهذه اشارة إلى أن تلك العناصر كانت موجودة من قبل[٢٩]، ولعلّ بدء وجودها يمتد إلى وجود الآلهة أنفسهم لأن أفلاطون لم يوضح هنا مدى قدم هذه العناصر، وبما أنها ليست من المخلوقات الفانية التي لم تكن موجودة في الزمن القديم حيث كانت « توجد آلهة فحسب » فإن من المؤكّد أن تلك العناصر التي شكلّت منها الآلهة هذه المخلوقات الفانية كانت موجودة منذ القدم.

وفي محاورة « السفسطائي » يتضح الاتجاه الروحي أكثر لدى أفلاطون، إذْ يؤكّد فيها التفرقة بين فن الانتاج الخاص بالآلهة وفن الانتاج البشري ويؤكّد على أن الأشياء لم تأتِ بالصدفة ولم تلدها الطبيعة بل حدثت بفعل عقل إلهي فيقول:

« الغريب: فليكن إذنْ لفن الانتاج قسمان.

ثياتيتوس: وما هما؟

الغريب: قسم إلهي وقسم بشري.

ثياتيتوس: لم أفهم بعد.

الغريب: أن تذكر جيدا ما قيل في مطلع حوارنا فنحن قد نعتنا بصفة الانتاج، كل قدرة تغدو سبب حدوث لاحق، لما لم يكن له وجود سابق.

ثياتيتوس: إنّا لنتذكر ذلك.

الغريب: فالكائنات الحية برمتها وبالاضافة إليها كل النباتات النامية على الأرض من بذور وأصول وكل ما تماسك على الأرض من أجسام لا روح لها، قابلة وغير قابلة للذوبان، هذه طرّاً أننسبها لآخر، أم ننسبها للإله المبدع، الذي جعل لها حدوثاً لاحقا بعد لا وجود

---

(٢٩) قارن هذا بما قاله فلاستوس من أن الكون عند أفلاطون لم يكن دائماً في الوجود ولكنه قد استحدث وبدأ من بعض المبادىء.

Vlastos (Gregory), Creation in the «Timaeus»: is it a fiction? an essay in «Studies in Plato's Metaphysics» p. 402.

سابق؟ أم نأخذ باعتقاد العامة ونعمد إلى تعبيرها؟

ثياتيتوس: أي اعتقاد وأي تعبير؟

الغريب: الاعتقاد القائل بأن الطبيعة تلد كل تلك الأشياء بفعل علّة عفوية ويدون فكر منشىء أم الاعتقاد بأنها قد حدثت بفعل عقل وعلم إلهي صادر عن الإله؟

ثياتيتوس: إني أتقلب مراراً من رأي إلى رأي، ربما بسبب حداثتي. أمّا في الوقت الحاضر فعندما أتأملك وأحسب أنك تعتقد أنها حدثت بفعل الآلهة ، أنا أيضاً أجاريك في هذا الاعتقاد.

الغريب: أحسنت حقا يا ثياتيتوس، فلو كنا نحسب أنك ممَّنْ سوف يعتقدون غير هذا الاعتقاد في المستقبل لحاولنا الآن أن نحملك على القبول به بالبرهان والأقناع الفارض نفسه ضرورة ولكن بما أني أعرف شنشنتك وسجيتك وأعرف أنها تدفعك الآن تلقائياً دون برهان نقنعك به إلى عقيدة تعترف أنها تستهويك، فأنا اعرض عن ذلك القصد لأنه مضيعة للوقت. بيد أني أجزم وأؤكّد أن الموجودات المردودة إلى الطبيعة هي من صنع فن إلهي، وأن ما يستمده البشر من تلك الموجودات ويركبونه هو من فعل فن بشري. وطبقاً لهذا الاعتبار نقول إن صنفي فن الانتاج هما الصنف الإلهي والصنف البشري.

ثياتيتوس: إنك أصبت»[30]

ونفس هذا التصور يورده أفلاطون في محاورة «فيليبوس» حيث يتساءل الفيلسوف بلسان سقراط.

سقراط: أنقول يا ابروترخس، إن قدرة اللامعقول والقدر الأعمى والاتفاق المجرد تتحكّم بالكون أم نقول عكس ذلك ـ كما قال أسلافنا ـ إن عقلا وفكرا عجيبا ينظمه ويسوسه؟

أبروترخس: لا تتعارض قضيتان تعارض هاتين القضيتين يا سقراط العجيب لأن القضية الأولى التي تشير إليها الآن مردودة، لا بل هي

(٣٠) أفلاطون، السفسطائي، الترجمة العربية، (٢٦٥ c d- c -b)، ص ٢٠٥ ـ ٢٠٧.

ضرب من الزندقة. وأمّا القضية الثانية القائلة بأن العقل يزين الموجودات طراً وينظمها ويسوسها، فما تبديه رؤية الكون والشمس والقمر والكواكب ودورانها من مظاهر، كل هذا جدير بأن ينير تلك القضية ويدلل عليها. وأنا من جهتي لن أجهر برأي يعارضها ولن أعتقد يوماً من الأيام اعتقاداً آخر»[٣١].

ورغم أن وجهة أفلاطون في «السفسطائي» و«فيليبوس» واحدة، إلاّ أن اختلاف اللهجة في الأجوبة يلفت الانتباه فعلى حين أن ثياتيتوس في «السفسطائي» كان يتردد في الحكم للعلّة العاقلة بادارة الكون لولا أن حافز الاحترام يدفعه إلى الأخذ برأي سقراط، نجد أن ابروترخس في «فيليبوس» يعلن موافقته على ما يقول سقراط بل ويؤكّد أنه سيدافع عن هذا الرأي طيلة حياته ولن يعتقد برأي آخر. ولعلّ هذه اللهجة التأكيدية تبدو من جانب ابروترخس أكثر حين مناقشته لسقراط في أن الصانع أو اللامحدود هو الجنس الأول، والمحدود أو المصنوع هو الجنس الثاني. ويبدو أيضاً في هذا الجزء من المحاورة تأكيد أفلاطون على لسان سقراط على مبدأ السببية بقوله إن الأشياء المحدثة جميعها تحدث بواسطة سبب، ويؤكّد أيضاً في الوقت نفسه أولية السبب بالنظر إلى الأجناس الثلاثة الأخرى لأن المركبين بالذات، وإنْ كانا مبدأي انتاج، فما هما سوى مبدأين مساعدين ليسا فاعلين بل مفعولين. فهما إنْ صحّ تعبيرنا عجين في يد العلّة تكيفه بصورة معينة[٣٢]. ويتضح هذا في قول أفلاطون على لسان سقراط:

سقراط: إذنْ طبيعة الصانع لا تختلف في شيء إلاّ بالاسم عن طبيعة العلّة والصانع والسبب وقد يقال بحق عنهما أنهما واحد.

ابروترخس: بحق.

سقراط: إذنْ اليس الصانع دوماً ويطيعه هو الذي يقود ويسبق في حين أن المصنوع إذْ يحدث يتبع الصانع؟

ابروترخس: بكل تأكيد.

سقراط: فالعلّة تغاير دون ريب عبدها في الانتاج، وهي ليست وايّاه شيئاً واحداً.

---

(٣١) أفلاطون، فيليبوس، الترجمة العربية (الفيلفس)، (٢٨ d-e)، ص ٢١١ ــ ٢١٢.

(٣٢) أوجست دييس، تقديم ترجمته الفرنسية لـ «فيليبوس»، الترجمة العربية، ص ٤١.

ابروترخس: ولم لا؟

سقراط: ونقول إن الجنس الرابع، مبدع الأجناس الثلاثة تلك هو العلّة. وقد دللنا بما فيه الكفاية أنها غير تلك الأجناس.

ابروترخس: العلّة فعلاً غير تلك الأجناس الثلاثة.

سقراط: وإذا فصلنا الأجناس الأربعة، من الصواب أن نعددها واحداً فواحدا بغية تذكرها.

ابروترخس: ولم لا؟

سقراط: أقول إذنْ عن اللامحدود أنه الجنس الأول، وعن الحد أنه الثاني وأقول بعد ذلك عن الوجود المختلط والمُحدَث أنه الجنس الثالث. وإنْ قلت عن علّة الاختلاط والحدوث أنه الرابع فهل أنطق نكرا؟

ابروترخس: وكيف تنطق نكرا.

سقراط: فالأشياء المحدثة إذنْ ، والعوامل التي تنتج تلك الأشياء برمتها عنها قد وفّرت لنا الأجناس الثلاثة.

ابروترخس: تماماً »[٣٣]

وعن هذا الجنس الرابع أو العلّة الحقيقية التي تنظِّم وتسوس العالم على الدوام يقول سقراط بعد مناقشات طويلة مع ابروترخس:

« سقراط: فالأفضل إذنْ أن نتبع الاعتقاد الآخر ونقول ــ وهذا ما رددناه مراراً ــ إنه يوجد في الكون كثير من اللامحدود، وقدر كافٍ من الحد، وعلّة ليست بضئيلة، تهيمن على الأجناس تزينها وتسوسها، وتنظم الأعوام والفصول والشهور، وتدعى ربما بكل حق حكمة وعقلا.

ابروترخس: ولكن لا يمكن أن تحدث الحكمة ولا العقل، في وقت من الأوقات دون النفس.

---

(٣٣) افلاطون، نفس المرجع السابق، (٢٦، ٢٧ c- b- a) ص ٢٠٦ ــ ٢٠٧.

ابروترخس: فعلا لا يمكن ذلك.

سقراط: إذنْ عليك أن تقول إن في طبيعة زفس (زيوس) نفساً ملكية وعقلا ملكياً، نشأ فيها بقدرة العلّة، وفي الآلهة الآخرين كمالات أخرى تُسمّى بما يطيب لكل منهم.

ابروترخس: بكل طيبة خاطر.

سقراط: فعليك أن تحسب، أننا لم ننطق عبثاً ببرهاننا هذا، بل إنه من جهة نصير لأولئك الحكماء[٣٤] الذين أعلنوا منذ القدم، أن العقل يحكم ويسوس العالم على الدوام.

ابروترخس: فعلاً، إنه مفيد لهم.

سقراط: وهو من جهة أخرى يقدّم جواباً لبحثي عن انتهاء العقل، إن العقل ينتمي إلى جنس، قلنا عنه إنه جنس العلّة الشاملة. وهذا الجنس في نظرنا أحد الأجناس الأربعة. وهكذا نحصل الآن بلا ريب على جوابنا.

ابروترخس: لقد حصلت على جواب شاف جدا.. مع أنه فاتني أنك تجيب على سؤالي»[٣٥].

ولعلّ ذلك الجواب الشافي الذي حصل عليه ابروترخس وأقنعه لم يختلف كثيراً عمّا ورد في «طيماوس» إلاّ في أن «طيماوس» كانت الأجوبة على هيئة قصة أمّا هنا فيؤيدها التدليل العقلي، فقد اتضح لنا أن الأساس في ثقة أفلاطون أن موضوعات خبرتنا الحسية قد خلقت، هو أن بناءاتها المفهومة الواضحة كما يعتقد هو قد نتجت عن علة عقلية intelligent cause كما عرفنا من فيليبوس (23c)، أنها ضربية المحدود على اللامحدود بواسطة عقل منظم يبدو في الموجودات المولودة.

ويستمر أفلاطون في «القوانين» في دحض حجج الذين يردون الأشياء إلى الطبيعة ومهاجتهم، ويؤكد ما ورد في «السفسطائي» و«فيليبوس» من اتجاه

---

(٣٤) يشير أفلاطون هنا لانكساجوراس الذي يسمي العقل «السيد المطلق» (انظر: اقراطيلوس ٤١٣ c)، والعلّة الشاملة القصوى (أنظر: فيلون ٩٧ b -a).

(٣٥) Vlastos (Gregory), Op. Cit, p. 404.

روحي يفترض أن السبب الأول أو العلّة الأولى هي علّة إلهية. ولكنه في القوانين يربط هذا التأكيد بما سبق أن أشار إليه في « فيدون » من أن النفس سابقة على البدن، ولذا فلا بدّ أن تكون هذه النفس لها الأسبقية والأفضلية ولا بدّ أيضاً أن تكون قد أتت من علّة روحية لا جسدية ولا مادية. ويدلل أفلاطون على ذلك على لسان الأثيني في « القوانين » فيقول:

« الأثيني: وبعد فاني أفترض أني أعيد الحوار الغريب لهؤلاء الذين صنعوا النفس Soul وفقاً لأفكارهم الملحدة، فأكّدوا أن السبب الأول للميلاد والفناء لكل الأشياء لا يكون الأول بل الأخير، وأن ما يكون الأخير يكون الأول ومن هنا فقد وقعوا في الخطأ حول الطبيعة الحقة للآلهة.

كلينياس: أنا لم أفهمك حتى الآن.

الأثيني: إنهم يا صديقي قد ظهر جهلهم بطبيعة وقوة النفس خاصة ما يتعلق بأصلها، في أنهم لا يعرفون أنها من أول المخلوقات وولدت قبل الأشياء المادية بفترة طويلة وهي العلّة الرئيسية لاختلافها وعلّة حركتها. ولو أن هذا صحيح والنفس أقدم من البدن فعلاً لكان كل شيء به صفات النفس موجوداً بالضرورة قبل وجود الأشياء المادية.

كلينياس: بالتأكيد.

الأثيني: ومن ثمّ فالفكر والانتباه والعقل والفن والقانون ستكون كلها أولية بالنسبة لما هو جامد ولين وثقيل وخفيف، فالأفعال والأعمال العظيمة هي من أفعال الفن التي هي أولية بالنسبة لأفعال الطبيعة والطبيعة نفسها ـ ونحن نستخدم مصطلح خصومنا الخاطىء ـ فأفعال الطبيعة هي أعمال ثانوية تنتج عن الفن والعقل.

كلينياس: ولكن، لماذا قلت أن اصطلاح « الطبيعة » خاطىء؟

الأثيني: لأن مَنْ يستعملونه يعنون القول بأن الطبيعة هي القوة المبدعة الأولى ولكن لو كانت النفس هي العنصر الأول وليس النار أو الهواء فإنه يكون من الصحيح تماماً القول بأن النفس أسمى وأفضل من المادة وسيكون هذا صادقاً لو أثبت أن النفس أقدم من البدن وليس العكس.

كلينياس: أنت على صواب تام»(٣٦).

لكن إذا كانت هذه النفس قد وجدت بالطبيعة في البداية قبل الزمان وقبل كل شيء فما الذي حرّكها أو بمعنى آخر ما الذي وهبها الحركة الأولى؟ أشيء آخر غيرها أم هي مبدأ حركتها؟

هنا نجد أفلاطون يجيب بأن هناك «وجوداً متحركاً بذاته» هو الأصل لكل الحركات وهو المبدأ البكر والأقوى للحركة والتغير، ويتضح ذلك في «القوانين» من الحوار التالي:

«الأثيني: ومن هنا نستطيع القول أن الوجود المتحرك بذاته، الأصل لكل الحركات، والأول الذي يظهر بين الأشياء في وضع الاستقرار، كما أنه المبدأ البكر والأقوى للحركة والتغير بين الأشياء التي تتحرك بغيرها، وتكون حركة الآخرين لاحقة لها.

كلينياس: صحيح تماماً»(٣٧).

وهنا يطرح الأثيني تساؤلاً هاماً عن طبيعة تلك القوة التي تتحرك بذاتها فيقول:

«الأثيني: في هذه المرحلة من الحوار، دعنا نثير تساؤلا.

كلينياس: ما هو؟

الأثيني: لو أننا رأينا هذه القوة الموجودة في أي مادة أرضية، مائية أو نارية، بسيطة كانت أو مركبة، كيف سنصفها؟

كلينياس: أتعني كيف نسمي حياة القوة التي تتحرك بذاتها؟

الأثيني: نعم.

---

(٣٦) Plato, Laws, (891 - 892) Jowett's translation, pp. 276 - 277.

وقارن تلك الفقرة أيضا بترجمة سوندرز Saunders:

Plato, Laws, (891 - 892), translated with an introduction by trevor) j. Saunders. Penguin Books. Reprinted 1978, pp. 420 - 421.

(٣٧) Plato, Laws, X, (895), p. 280.

كلينّياس: سنفعل بالتأكيد.

الاثيني: وأينما نرى النفس في أي شيء، ألا يجب أن نفعل نفس الشيء، الا يجب أن نفترض أن هذه هي الحياة؟

كلينياس: نعم، يجب»[٣٨].

ويجيب أفلاطون على هذا التساؤل، فيوضح أن ذلك الجوهر المتحرك بذاته هو نفسه الذي يسميه النفس، ويضيف أن تلك النفس هي مصدر الحركة وهي بالتالي الأقدم من كل الأشياء حينما يقول:

«الاثيني: وما تعريف. تلك التي نسميها «النفس»؟ هل نستطيع تصور أي شيء آخر غير تلك، قد أعطت مسبقاً الحركة التي تستطيع تحريك نفسها؟

كلينياس: أتريد القول أن الجوهر المحدد بالمحرك للذاته هو نفسه الذي نسميه بالنفس؟

الأثيني: نعم. ولو أن هذا صحيح، هل تظل تقرر أن هناك أي شيء محتاج للبرهان على أن النفس الأصل الأول والقوة المحركة لكل ما هو كائن وما كان وما سيكون ومضاداته، عندما يكون من الواضح أنها المصدر لتغير وحركة كل الأشياء؟

كلينياس: لا بالتأكيد، فالنفس الموجودة كمصدر للحركة، تكون بأسلوب أكثر اقناعا، الأقدم من كل الأشياء[٣٩]».

وقد أكّد أفلاطون من قبل في «فايدروس» على أسبقية النفس وقال بأن حركتها الذاتية يترتّب عليها بالضرورة أن تكون غير حادثة أي قديمة، ويترتّب على هذه الحركة الذاتية للنفس أيضا أنها خالدة. فقد قال مدللا على ذلك:

«إن مَنْ يستمر في تحريك ذاته لا بدّ أن يكون خالداً في حين أن الذي يحرك غيره فإنما يتحرك بغيره وتوقف حركته هو توقف لحياته ووجوده، أمّا ما يحرك نفسه فهو وحده الذي لا يكفّ عن الحركة لأنه لا يمكن أن يهمل نفسه وهو مبدأ ومصدر

---

(٣٨) Ibid.

(٣٩) Plato, Laws, X, (896), pp. 281 - 282.

الحركة في كل متحرك. والمبدأ لا يكون حادثاً لأن كل حادث يحدث بفضل مبدأ في حين أن المبدأ لا يصدر عن شيء سابق عليه، إذْ لو جاز صدوره عن شيء فلن يكون هذا الشيء مبدأ له.

ولّما كان مبدأ الوجود غير حادث فيترتّب على ذلك الّا يتعرّض للفساد. ولو فرضنا أنه فسد فلن يمكن أن يوجد ثانية ولا أن يصدر عنه شيء آخر ما دام من الضروري أن كل ما يوجد إنما يوجد بفضل مبدأ. وننتهي إذنْ إلى أن كل ما يحرّك نفسه بنفسه فهو مبدأ الحركة ومن المستحيل أن يفنى أو أن يوجد وإلاّ فإن السماء كلها والكون بأكمله سينتهيان إلى التوقف ولن يوجد لهما من جديد مبدأ للحركة ولا للوجود.

والآن وقد وضح لنا أن كل ما يتحرك بنفسه خالد، فلن ينتابنا أي شك عند اثباتنا أن الحركة الذاتية هي ماهية النفس لأن كل جسم يتلقى حركته من الخارج جسم غير حي. وعلى العكس من ذلك فإن الحي يتلقى من باطنه مبدأ حركته وقد ثبت لنا أن طبيعة النفس تتلخص في ذلك. ولكن إذا كان الأمر كذلك فإن ما يحرك نفسه ليس شيئاً آخر سوى النفس، ويترتّب على هذا بالضرورة أن النفس غير حادثة بل أيضاً خالدة(٤٠).

ولعلّنا نلمح الآن تناقضاً يظهر في نصوص أفلاطون، فهل ذلك الحديث عن النفس في « فايدروس » مثله مثل الكلام الذي ورد في « القوانين » عن النفس، ينفي ذلك الكلام عن « الصانع » أو « الإله » في « طيماوس » وخلقه للنفس؟

الواقع أن ظاهر الكلام يبدو فيه التناقض بين خلق الإله للنفس وما يترتب على ذلك من أن تلك النفس حادثة وليست قديمة في « طيماوس » وبين القول بأن تلك النفس قديمة باعتبارها مبدأ الحركة والوجود الحي في « فايدروس » و« القوانين ».

ولكن إذا وضعنا في اعتبارنا أن أفلاطون يفرِّق بين النفس الكلية وبقية النفوس لاستطعنا أن نصل إلى حل ذلك الاشكال، فأفلوطين يقول مفسِّراً أفلاطون: «إن الصانع يخلق بقية النفوس من بعد النفس الكلية، ولكنه يصوغها في نفس القالب الذي صيغت منه نفس العالم، وهو يجعل نفوس المرتبة الثانية والثالثة

---

(٤٠) أفلاطون، فايدروس، الترجمة العربية (٢٤٥ د ــ هـ)، ص ٦٩ ــ ٧٠.

مختلفين عن النفس الكلية على نحو واضح، بالرغم من أنها قد صُنعت على نفس النمط»[41].

وعلى هذا يضيف أفلوطين أن العبارة الواردة في «فايدروس» أن النفس الكلية ترعى مجموع الأشياء غير الحية صحيحة كل الصحة، فأي شيء يتحكّم في الطبيعة الجسمية وينظّمها ويصنعها إنْ لم يكن النفس؟ وليس صحيحاً أن القدرة على ذلك من طبيعة نفس واحدة بينها بقية النفوس قد عُدِمت هذه الضرورة. فالنفس الكلية ــ كما يقول أفلاطون ــ أي نفس العالم، التي تجول في الأعالي، تمارس فعلها دون أن تغوص في العالم، بل تظل عالية عليه «وكل نفس كاملة تماثلها في هذا التحكم»[42].

فالنفس الكلية إذنْ في نظر أفلاطون قد تكون نفس «الصانع»، وهذا لا يتعارض مع تسمية أفلاطون لها بالنفس الكونية، وحديث أفلاطون عن قدمها لا ينفي حديثه عن حدوث غيرها من النفوس الأخرى الموجودة في هذا العالم، وإذا كانت النفس في كل شيء حي هي مبدأ حركته، فإن هذا لا يتعارض أيضاً مع كون «النفس الكلية» أو «نفس الصانع» أو «النفس الكونية» هي التي وهبتها هذه الصفة وجعلتها مبدأ الأشياء الحية. ولكن رغم ذلك ــ ما يزال سؤالنا الأساسي بغير اجابة قاطعة، هل العالم تبعاً لكل ما قدمناه قديم أم حادث لدى أفلاطون؟

وهنا نجد أن ما أبرزناه من نصوص عديدة من محاوراته، على اختلافها، ومنها «طيماوس» ترجِّح قدم العالم لديه. إذْ أن تأكيد أفلاطون الدائم على أولوية الروح على البدن أو على أسبقية النفس للجسد ليست دليلاً على أن «الإله» الأفلاطوني بمسمياته المختلفة قد أوجد العالم من عدم، بل إن تلك الأسبقية أساساً منطقية تثبت أن أفلاطون كان صاحب اتجاه روحي مثالي، وهذا الاتجاه لديه قد تغلغل في كل فلسفته حتى أنه قد جعل للأرض نفساً، وقال إنها الألوهية الأولى وأنها أقدم من تلك الألوهيات التي توجد في السماء، وهذه المسألة ــ وإنْ أثارت الغموض في نظر أفلوطين ــ فإنها في نظرنا تدل على أن أفلاطون قد تردد في القول

---

(41) أفلوطين، التساعية الرابعة، ترجمة ودراسة د. فؤاد زكريا ومراجعة د. محمد سليم سالم، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠ م، ص ١٨٤ ــ ١٨٥.

(42) نفسه، ص ١٨٥.

بابداع الإله للعالم، ولذا أسماه في « طيماوس » بالصانع، وهي المحاورة الأساسية التي استند عليها شرّاح أفلاطون الذين قالوا بحدوث العالم لديه، فهذه التسمية قد قصد بها أفلاطون في الحقيقة أن يلمّح إلى أن ذلك الصانع ليس إلاّ اداة تشكيل عظمى للعالم، فهو المسؤول عن تشكيل كل المخلوقات سواء كانت هذه المخلوقات مخلوقات إلهية أو بشرية أو جامدة، لأن ما صنع الكائنات البشرية والجامدة هي تلك الكائنات الإلهية التي سماها أفلاطون أحياناً « بالأرواح الوسطى » أو « الآلهة الثانوية ».

وإذا تساءلنا في النهاية عن المادة التي شكّل منها هذا الصانع هذا الكون، وعن الصور التي على أساسها شكّله؟! وجدنا اضطراباً وغموضا حقيقيا، فالواضح من محاورة الجمهورية ـ كما سبق وبينا ـ أن الصانع قد شكل أشياء العالم طبقاً لكائنات عالم المُثل ، الذي يتربع في قمته مثال الخير، وإذا كان مثال الخير أعلى من الصانع قيمة ومرتبة، فإن الصانع ليس إلاّ تابعاً له. وإذا فرضنا أنه مساوٍ له، فمن أي مادة شُكّلت هذه المُثل ـ التي يعد عالمها هو العالم الإلهي الحقيقي عند أفلاطون؟.

لعلّ ذلك الاضطراب والغموض حول المادة الأولى التي شكل منها « الإله » العالم عند أفلاطون، هو ما يجعلنا نؤكد ما قلناه من أن هذه المادة قديمة قدم الإله نفسه، وأن ما عند أفلاطون من تصور للخلق ليس ابداعاً من عدم ـ كالموجود في المسيحية أو الاسلام ـ [٤٣] بل هو أقرب إلى الصنع على مثال سابق ومن مادة سابقة أياً كان نوع هذه المادة.

---

(٤٣) أنظر: يحي هويدي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الاسلامية، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٧٢، الباب الثالث « مشكلة خلق العالم »، ص ١٢٢ وما بعدها.
وأنظر كذلك: عباس محمود العقاد، الشيخ الرئيس ابن سينا، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٦٧، ص ٣٧ ـ ٣٨.

الفصل الثاني

براهين أفلاطون على وجود الإله

إن ايمان أفلاطون بوجود إله لهذا الكون، أمر لا شك فيه، وهذا الايمان قد اتضح في كتاباته الأولى من خلال اتجاهه الروحي وايمانه بالخلود، خلود النفس وبرهنته على ذلك في « فيدون » ، ومن خلال تأكيده على ضرورة غرس الايمان بصانع هذا الكون في أذهان الشباب في « الجمهورية » فلا يستطيع الشاب الوصول إلى مرتبة الحراس ثمّ الرقي إلى مرتبة الحكام إلاّ إذا كان فيلسوفاً، والفلسفة هي التشبّه بالآلهة بقدر الطاقة كما ورد في « ثياتيتوس ». أمّا في « طيماوس » فقد سيطرت عليها فكرة الألوهية سيطرة عجيبة حتى نجده لا يتحدث إلاّ عنها، حتى جعل الألوهية بما تهبه من حياة لكل شيء تتخلل كل شيء حتى الأرض والجماد، فالأرض حية والكواكب والنجوم لها أنفس حية، ومن هذه الكواكب صنع الصانع الالهة الثانوية أو الوسطى، لكي تساعده في صنع بقية أجزاء العالم على شاكلتها وبما تراه من صور في عالم المُثل، ولقد استطاع أفلاطون في أواخر حياته أن يثبت عن يقين وجود الالهة، بل رقى تصوره إلى إله واحد نزهه عن أي رغبة أو شهوة دنيوية أو نظرة مادية، ولعلّنا نلمس هذه الصورة للإله « الخيِّر » بعد «الجمهورية» في «فيليبوس»، وهذا الإله الخيِّر قد دعم أفلاطون وجوده بالأدلّة والبراهين أكثر وأكثر في آخر ما كتب في «القوانين».

ففي هذا المؤلف الأخير في حياة الفيلسوف يلمس المرء تلك المعرفة الغامضة التي تتجلّ للانسان عند غروب شمس الحياة! فعندما اقترب أفلاطون شيئاً فشيئا نحو الظلال تزايد شعوره بصغار المسائل الانسانية، وبعظمة الخالق، وبالحاجة الكبرى إلى الايمان المستسلم بقوله:

« نحن ذوي الشجاعة والقوة والحكمة، نحن الذين في فجر شبابنا تحدّينا

عناصر الطبيعة. ما نحن في نهاية الأمر إلاّ « لعبة في يد الآلهة ». هذا، إذا وعينا الأمر جيداً هو أحسن ما فينا، كفانا إذن:

عندما نسير نحو الأرض الصامتة،
بين المحبة، بين الأمل، وبما نحظى به من ايمان أسمى،
كفى أن نشعر بأننا أعظم مما نعرف.

إن الاله هو الذي يجب أن نتخذه مقياساً للأشياء كلها، ولا نتخذ من أنفسنا مقياساً (كما قال بروتوجوراس)، وفي الإله يجب أن نضع ثقتنا، لا في قدرتنا العقلية الثاقبة »[1].

بهذه الروح التي دخلت مساء الحياة يستدير أفلاطون إلى أصحاب المبادىء المادية الذين يفسرون العالم تفسيرات مادية ويتحدثون عن القوى الكامنة في المادة، وعن قوانين الحركة الضرورية التي تتحكم في حركة المادة، فيناقشهم ويجادلهم[2]، ويقرر أن هؤلاء يحسبون الأمر حساباً ماديا صرفا، ولا يعرفون أن الأرفع قيمة هو ما لا يمكن لهم حسابه أوعده. إن الاعتقاد الصحيح حول الآلهة هو هذا الشيء الرفيع القيمة، والذي نجدهم جميعاً يؤمنون به في أواخر حياتهم، وقد عبّر أفلاطون عن هذا على لسان الأثيني حين يقول:

« الأثيني: إن الأرفع قيمة هو ذلك الذي لا يمكنك حسابه أو عده. الحياة الخيّرة مع الاعتقاد الصحيح حول الآلهة. وأستطيع أولاً أن أخبرك بشيء واحد بخصوصهم دون خوف الوقوع في التناقض إنك لست الوحيد الذي يقرر هذا الرأي حول الآلهة، ولا أصدقاؤك أول مَنْ تصوروه. فهناك في كل العصور عدد كبير أو قليل من البشر يعانون من هذا الداء Disease، وأنا لا أعرف الكثيرين منهم وأستطيع أن أخبرك بأنه لا واحد من هؤلاء في شبابه إلاّ وسيطر عليه في شبابه الاعتقاد بأنه لا توجد آلهة، ولم يستمر في هذا الاعتقاد لآخر عمره.

---

(١) أرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، الجزء الثاني، ترجمة لويس اسكندر، راجعه محمد سليم سالم، سلسلة الألف كتاب (٥٦٦)، القاهرة مؤسسة سجل العرب ١٩٦٦ م ص ٣٣١ - ٣٣٢.

(٢) انظر: Plato, Laws, X, (886 - 891), pp. 269 - 275.
وانظر كذلك:
Cornford (F.M.), Greek Religious Thought pp. 218 - 219.

أمّا الفكرتان اللتان تستمران، ليس في حالات كثيرة بل في بعض الحالات فقط، أن الآلهة موجودة، وأنهم لا ينظرون إلى الأشياء البشرية، ولكن يمكن استعطافهم بسهولة بالقرابين والدعوات»[٣].

وقد عبّر أفلاطون في «القوانين» عن هذا الاعتقاد الجازم بوجود الآلهة، وطبّق استدلالاته الخاصة التي أثبت بها نظريته في وجود المُثل على اللاهوت، فلتخرج لنا ــ على تعبير لودج Lodge ــ نتائج منطقية من مقدمات قدمها، وصحة هذه النتائج قائم بالضرورة على مبدأ الاتساق المفترض بين المقدمات والنتائج[٤]. فلو قبلنا المقدمة القائلة بأن «الإله هو الخير» سيشمل هذا بالضرورة أن الإله هو خالق العالم بما فيه من جمال وقيم وضيعة وأخرى سامية عظيمة، فالإله كزعيم ومرشد وصديق يشجع ويساعد كل الموجودات البشرية التي تحاول باخلاص أن تماثل ذاتها كنموذج الطبيعة الالهية، وتلك التي تشارك في تحقيق الخطة الإلهية[٥].

وإذا تساءلنا عن المبادىء الرئيسية التي زوّدت هذا اللاهوت ببنيته الأساسية وجدنا أفلاطون يقدم هذه المبادىء مبسطة في «القوانين»، ويمكننا استخلاصها على النحو التالي:

المبدأ الأول: أن الآلهة موجودة: والآلهة تُفهَم بوصفها المصدر المحدد للتصورات والأشياء الموجودة في العالم، فالآلهة تحيى الشمس والنجوم، وهم يوجهون حركات الأجسام السماوية في مدارها المنتظم (كما أنها مبادىء حية) فالآلهة هي التي تسميها «الأرواح» أو «الأنفس» الموجودة في أجسام النجوم الفيزيقية، فحركات «روح» الإله السماوية المباشرة في وفاق مع أفضل نموذج، حركة الكل ويترتّب عليها هذه الحركات نشأة الفصول على أرضنا، ونستطيع من خلالها قياس الزمن بالسنة والشهر واليوم[٦].

---

(٣) Plato, Laws, X, From Cornford, pp. cit 219.

وقارن كذلك: Jowett's Translation, X, (888), p. 272.

(٤) Lodge (R.), The philosophy of Plato, p. 188 .

(٥) Ibid.

(٦) Lodge (R.), Op. Cit., p 191.

وراجع Plato Laws, X, (886 a. f, 89 le, 899d; Jowett's Trans., pp. 269 - 285.

المبدأ الثاني: أن الآلهة تُعنىَ بشؤون البشر، ففي احداث الفصول على الأرض توّجه الآلهة وتتحكّم في الأحوال الفيزيقية لحياتنا. ولو توافق الوجود الانساني مع هذه النواميس فسينجح في تحقيق السعادة البشرية، ولو أن الانسان قصّر ولم يكترث بما تحويه هذه النواميس فإنهم سوف يواجهون بعقبات من قبيل ما ينظرون إليه على أنه عقاب طبيعي من الآلهة[٧].

المبدأ الثالث: الآلهة غير قابلة للفساد، فالقوانين المقدسة المنظِّمة للعالم تكون صورة من العدالة الكونية التي تعمل بتناسق صائب لا ينتهي ولا ينضب، فانت لا تستطيع أن تجعل قانوناً ما يسير وفقاً لمصلحتك بأي حيلة كالرشوة مثلا (من قبيل تقديم القرابين، بناء المعابد، صنع الهدايا الثمينة لهذا الإله أو ذاك) أو الخضوع والخشوع humiliating والتوسّلات entreaties والصلوات Prawers. فالسلوك الوحيد المعقول للوجود البشري أن يعمل بموجب النواميس المقدسة ليجعلوا أرواحهم تتشبّه بالروح الإلهية Divine Soul، تتشبه بذلك المبدأ الذي يهب الحياة لكل شيء، يحكم كل شيء، يقود كل شيء إلى الأفضل، وفي كلمة واحدة على الانسان أن يحيا حياة من العدل وضبط النفس[٨]، ليضمن عودة روحه إلى العالم الإلهي الذي جاءت منه[٩]، فخلود الروح وبقاؤها بعد الموت لم يعد خرافة بعد أن أثبت أفلاطون بقاءها ببراهين مباشرة وفيها يذهب إلى القول بالقرابة بين النفس وبين الحقائق المعقولة[١٠]، وأعظم هذه الحقائق هي وجود الآلهة لأنها هي الأخرى غير قابلة للفساد،

---

(٧) Lodge (R.), Op. Cit., p. 191.
وراجع Plato, Laws, X, (899d, 905 c), pp. 285 - 292

(٨) Lodge (R.), Op. Cit., p. 191 - 192.
وراجع Plato, Laws, (905 - 907), pp; 292 - 294.

(٩) راجع براهين أفلاطون على خلود النفس وبالذات برهان التذكر، الترجمة العربية لـ «فيدون»، للدكتور زكي محمود، ص ٢٨ وما بعدها.

(١٠) أنظر: أوجست دييس، أفلاطون، ص ٩١.

بل هي التي تهب النفس الخلود وعدم قابلية الفساد؟ إذْ أن النفس جزء من طبيعة النفس البشرية.

المبدأ الرابع: الخطة الإلهية المقدسة، فالخطة الإلهية في تنظيم كل شيء إلى الأفضل تعني أن يوجد بالنسبة لكل شخص موجود في العالم مكان معد، مكان مناسب لقدراته واهتمامه، فبعض الناس تناسبهم حياة الزراعة، والبعض الآخر تناسبهم حياة العمل الاداري الحكومي[11]، ولو أن كل فرد يتعلّم أن يعرف نفسه ويكتشف قدراته واهتماماته ويعلم نفسه تبعاً لذلك فسيكون مؤهلاً أن يأخذ في الحياة مكاناً مرموقاً ويشغل الدور اللائق به، ولو يفي كل انسان بوظيفته في المشروع الإلهي المقدس للأشياء، فستتحقق الخطة الإلهية، وستتقدم الحياة البشرية كثيراً إلى السبيل الأفضل وكل فرد سيحقق كل السعادة التي يكون كفؤاً لها[12].

وهذه المبادىء الأربعة التي آمن بها أفلاطون، تؤكّد أنه مؤمن بوجود الآلهة وهذا الايمان من شأنه في نظره أن يجعل الشخص بعيداً عن العصيان، لأنه لو قال بغير ما يثبت وجودهم سيكون خارجاً عن الدين الصحيح، ولقد عبّر أفلاطون عن ذلك حينما قال على لسان الأثيني:

«لا واحد مّمنْ يعتقدون في وجود الآلهة مثلما يعتقد في وجود القانون يقرّ أبداً باختياره بحجة خارجة عن الدين. أو يتفوّه بكلمة عصيان، ولو فعل ذلك يكون لأحد أسباب ثلاثة: أحدها ألاّ يكون معتقداً في وجود الآلهة كما قلت. أو ثانيًا يعتقد أن الآلهة موجودة ولا تعبأ بشؤون البشر. أو ثالثاً، يعتقد بأن الآلهة ترضى بسهولة عمنّ تضرّع وتوسّل إليها بالتضحية والدعاء والصلاة لها»[13].

والمؤمن بوجود الآلهة، ذلك الايمان العقلي الذي يؤيده يقين العقل

---

(١١) لعلّ نظرية أفلاطون في تعريف العدالة بأنها بقاء كل مواطن في المكان اللائق به في «الجمهورية» جاء موافقاً لهذا الايمان بالخطة الإلهية.

(١٢) Lodge (R.), Op. Cit., P. 192.

وراجع أيضاً: Plato, Laws, (903), p. 290.

(١٣) Plato, Laws, X, (885), p. 268.

وراجع Cornford (F. M.), Op. Cit., p. 213

واستدلالاته لا بدّ له أن يقدِّم البراهين على ذلك، وهكذا فعل أفلاطون ضمنا. فقد قدم من خلال مناقشات المتحاورين في محاوراته المختلفة، تلك البراهين التي فاقت في كثرتها ما قدمه الفلاسفة الآخرون كل على حدة ولذا فإننا لو نظرنا في أي البراهين المشهورة على وجود الله التي قدمها الفلاسفة، طوال تاريخ الفلسفة لوجدنا أنها جميعاً قد ترجع إلى أفلاطون، ولعلّ أفضل دليل على أننا لا يجانبنا الصواب في هذا القول أن ننظر في ما قدمه أفلاطون من هذه البراهين.

أولا: برهان وجود الإله كعلّة فاعلة:

إن كل ما يوجد بعد أنْ لم يكن لا بدّ لوجوده من علّة مؤثّرة فيه، وهي لا تؤثر إلاّ إذا اشتملت على قوة التأثير، وفي هذا يقول أفلاطون: «إن كل ما ينشأ ضرورة بفعل علّة، لأن من المستحيل أن شيئاً أيّاً كان ينشأ بدون علّة»، ويقول: «إن كل ما ينتج (أي العلّة) هو سابق بطبيعته على ما يُنتَج (أي المعلول)»، ويقول أيضا: «وإذاً، توجد قوة قادرة على فعل ما لم يكن سابقا»[١٤]. ويقول كذلك «يجب أن نميز بين نوعين من العلل، النوع الضروري والنوع الإلهي، كما وجب أن نستقصي النوع الإلهي في الأمور كافة، لاقتناء حياة سعيدة بمقدار ما تستطيع طبيعتنا إلى ذلك سبيلا. أمّا النوع الضروري فيفرض البحث عنه بسبب الغاية المذكورة، مفكرين أننا بدون هذه العلل الضرورية والإلهية لا نقدر أن نفقه حتى ولا المطالب وحدها التي نجدّ في السعي اليها، ولا أن ننال منها شيئاً، ولا أن نحظى بها على طريقة أخرى ولو قليلا وعلى أي وجه من الوجوه»[١٥].

ومعنى هذا كله أن نشوء للمعلولات عن العلل، وهو ما نشاهده في كل لحظة يبرهن على أن تلك العلل مشتملة على قوة في امكانها أن توجد ما لم يكن موجوداً، فإذا ثبتت هذه القوة الايجابية، وجب أن يكون هناك كائن متصف بهذه القوى

---

(١٤) محمد غلاب، مشكلة الألوهية، القاهرة، دار احياء الكتب العربية، ١٩٤٧ م، ص ٣٧ ـ ٣٨.
وأنظر كذلك: أفلاطون، طيماوس، الترجمة العربية، (٢٨ a- b- c)، ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

(١٥) أفلاطون، طيماوس، الترجمة العربية، (٦٩)، ص ٣٢١.
وأنظر أيضاً ما قدمناه من نصوص أخرى في الفصل السابق عن «نظرية الخلق»

الموجودة لأن ما هو ثابت للمعلولات من قوى يجب أن يثبت للعلل بهيئة أكثر كمالاً[١٦]، وليس هذا الكائن سوى « الإله ».

ثانيا: البرهان الكوني:

وهذا البرهان ، أقدم البراهين وأبسطها وأقواها على الاقناع، وخلاصته أن الموجودات لا بدّ لها من موجِد، لأننا نرى كل موجود منها يتوقف على غيره، ونرى غيره هذا يتوقف على موجود آخرَ دون أن نعرف ضرورة وجود لذاته، ولا يمكن أن يُقال أن الموجودات كلها ناقصة، وأن الكمال يتحقق في الكون كله، لأن هذا القول كالقول بأن مجموع النقص كمال، ومجموع المتناهيات شيء ليس له انتهاء، (مجموع القصور قدرة لا يعتريها القصور،) فإذا كانت الموجودات غير واجبة لذاتها فلا بدّ لها من سبب يوجبها ولا يتوقف وجوده على سبب سواه، ويُسمى هذا البرهان في أسلوب من أساليبه المتعددة ببرهان المحرك الذي لا يتحرك أو المحرك الذي أنشأ جميع الحركات الكونية على اختلاف معانيها[١٧]، ويفصل أفلاطون القول في هذا البرهان إذْ أنه مؤسس على ظاهرة مرئية، حركة السماء، فكل حركة تفترض وجود محرك وتفترض سلسلة الحركات بأجمعها محركاً أعلى. وهذا المحرك لا يتلقى حركته من شيء آخر وهو الذي يهب نفسه الحركة، ولّما كان كائن واحد هو الذي يستطيع أن يحرِّك نفسه بنفسه وهو الحياة لنفسه، ومبدأ لتنفس نفسه، فهناك إذنْ نفس تتولى حركات السماء، وهي لا مادية ، عاقلة، خيِّرة، وهي قدسية تشمل عنايتها كل شيء وتنتظم كل صغيرة وكبيرة في العالم المادي وفي العالم الأخلاقي في سبيل الخير العام[١٨].

وقد سبق أفلاطون لرسطو إلى البرهنة على وجود الإله بواسطة الحركة، وإنْ كان لا يصرِّح في هذا الاستدلال بأن المحرِّك هو الإله، بل هو يعبّر عنه في الكتاب العاشر من « القوانين » بـ « نفس العالم » ولكن هذه النفس هي من فعل الإله، وموجز هذا الاستدلال كما قدّمه أفلاطون، أنه يوجد نوعان من الجواهر، النوع الأول هو الذي يستطيع أن يتحرك من نفسه ويحرِّك غيره وذلك مثل النفس. والثاني هو الذي يستطيع أن يمرر حركته إلى غيره ولكنه لا يستطيع أن يتحرك من

---

(١٦) محمد غلاب، نفس المرجع السابق ص ٣٨.

(١٧) عبد المنعم الحفني، براهين وجود الله، القاهرة، الناشر مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى ١٩٧٨ م، ص ٨٢.

(١٨) لوجست ديس، نفس المرجع السابق، ص ١٥١.

نفسه، وذلك مثل الجسم. إذنْ فالأول في الكون هو الذي يحرك الثاني، وهذا الأول هو الذي يسميه أفلاطون بـ « نفس العالم » أو « روح العالم ». ولّما كان من غير الممكن أن تكون النفس هي العلّة الفاعلة لاتصافها بالحركة، فقد وجب أن تكون معلولة لعلّة أخرى منزّهة عن الحركة، ولّما كان أفلاطون قد قرر آنفاً أن ما ثبت للمعلول من قوى يثبت للعلّة بهيئة أكمل، فقد ثبتت القدرة على التحريك لهذه العلّة الأولى(١٩).

ولعلّ من أوضح الفقرات، التي أثبت فيها أفلاطون هذا البرهان في « القوانين » في الكتاب الثاني عشر، إذْ يقول على لسان الأثيني:

الأثيني: هل نحن متأكدون أن هناك شيئين يقودان البشر إلى الاعتقاد في الآلهة، كما أثبتنا من قبل؟

كلينياس: وما هما؟

الأثيني: أحدهما، ذلك الحوار حول النفس، الذي ذكرناه من قبل، أن النفس هي المبدأ البكر والأكثر قداسة من كل الأشياء، وأن حركتها المولِّدة تهب الوجود الأبدي الدائم، والآخر، كان حواراً حول نظام حركة الكواكب وكل الأشياء يحكمها العقل الذي نظم العالم. ولو أن الرجل بحث في العالم بلا سطحية أو طيش، لم يجد هناك أحداً ملحداً بدرجة ما لم يجرب تأثيراً مضاداً لذلك الذي يتخيله الكثيرون، ولأنهم يعتقدون أن هناك مَنْ يدبّر هذه الحوادث بمساندة علم الفلك، ومسايرة فنون البرهنة، يصبحون ملحدين لأن النظر إلى أقصى ما يستطيعون الرؤية يؤدّي بهم إلى القول بأن حدوث الأشياء يتم بواسطة الضرورة، وليس بواسطة العاقل الكامل الخيّر »(٢٠).

فالنفس كمبدأ ومصدر للحركة أساس جوهري في اللاهوت الأفلاطوني في « القوانين »، كما كانت أساساً للكون في « طيماوس »(٢١)، وقد استدلّ أفلاطون من خلال حركتها الأولى على وجود محرِّك أول هو « الإله ».

---

(١٩) محمد غلاب، نفس المرجع السابق، ص ٣٨ ــ ٣٩.

(٢٠) plato, Laws, XII, (966 - 967), p. 358.

(٢١) Duncan (sir Patrick), immortality of the soul in the platonic Dialogues and Aristotle, An essay in « Philosophy » Vol. XVII, 1942, P. 308.

وأنظر كذلك Plato, Timaeus, English Trans., by Cornford, (34 a - b), p. 58.

ثالثاً: برهان « الغائية » أو « النظام »:

وهذا البرهان الغائي في أساسه نمط موسع من البرهان الكوني أو برهان الخلق إذْ يتخذ هذا البرهان من المخلوقات دليلاً على وجود الخالق، ويزيد على ذلك أن هذه المخلوقات تدل على قصد في تكوينها وحكمة في تسييرها وتدبيرها، فالكواكب في السماء تجري على نظام، وتدور بحساب، وتسكن بحساب، وعناصر المادة تتألف وتفترق، وتصلح في ائتلافها وافتراقها لنشوء الحياة ودوام الأحياء، وأعضاء الأجسام الحية تتكفل بأداء وظائفها المختلفة التي تتحقق فيها الحياة بمجموعها وتكملة عضو منها لعضو، ووظيفة لوظيفة. ومَنْ عرف التركيب المحكم الذي يلزم لأداء وظيفة البصر في العين مثلاً ـ تعذّر عليه أن يعزو ذلك كله إلى مجرد المصادفة والاتفاق. ويُقال في كل حاسة من الحواس ما يُقال في العين أو العيون التي تتعدد بتعدد الأحياء[٢٢].

ولقد كان لهذا البرهان حظ وافر لدى أفلاطون، إذْ أنه كان دائم الحديث فيه، ويتلخص هذا البرهان لديه في اثبات غاية مراد الإله لكل فعل من أفعال الطبيعة عظيمًا كان أو حقيرا، فحكمة الإله لديه لا نهائية، تظهر واضحة في خلقه المتقن الصنع، البديع الإحكام، فقد شاء أن يضع عنصري الهواء والماء بين عنصري التراب والنار لكي يكون جسم الكون مفعمًا بالجمال والاتساق، وقد صنع العالم على هيئة دائرة لأن هذا الشكل هو أجمل الأشكال الهندسية، وخلق لنا البصر لنلاحظ بواسطته جمال السماء، ومنحنا السمع لنصغي به إلى أصوات الطبيعة الهاتفة بمعاني الانسجام[٢٣]. فمَنْ ذا الذي يرى ويسمع هذا الانسجام الموجود في الطبيعة، والقوانين والتنظيمات فيها ولا يكون قادراً على اعطاء سبب لذلك[٢٤]!!

وقد جعل الإله رؤوسنا مستديرة لتشبه الكرة الكونية العامة، التي هي أجمل الأشكال. لأن الرأس هي أشرف ما في الجسم الانساني، بل هي فيه بيت القصيد، أمّا بقية الأجزاء في الجسم فأكبر وظائفها أنها تحمل الرأس كما تحمل العربة الانسان[٢٥]. وعلى الجملة فإن العالم آية فنية غاية في الجمال ولا يمكن أن

---

(٢٢) عبد المنعم الحفني، نفس المرجع السابق، ص ١٠٠.

(٢٣) محمد غلاب، نفس المرجع السابق، ص ٣٩.

(٢٤) Plato, Laws, XII, (968), p. 359.

(٢٥) محمد غلاب، نفس المرجع السابق، ص ٤٠.

يكون النظام البادي فيما بين الأشياء بالاجمال، وفيما بين أجزاء كل منها بالتفصيل، نتيجة علل اتفاقية، ولكنه صنع عقل كامل توخى الخير ورتّب كل شيء عن قصد[٢٦]. ونجد دلائل أفلاطون على ذلك في كثير من المواضع في محاوراته المختلفة. فهو يقول في « طيماوس »:

«فلنقلْ لأية علّة أنشأ المنشىء الصيرورة وهذا الكل برمته، لقد كان صالحا، والصالح لا يداخله حسد ما بشأن أي شيء، ولما خلا الحسد، أراد أن تحدث جميع الأشياء وهي تدانيه أعظم مداناة. وقد يقبل المرء أتم القبول من أناس حكماء، أن هذا مبدأ الصيرورة ومبدأ العالم الأسمى. ويصيب كل الاصابة في قبوله، لأن الإله لمّا اراد أن تكون جميع الأشياء جيدة وأن لا يكون شيء منها خبيثا، تناول بعد هذا التصميم كل ما كان مرئياً غير هادىء، لا بل مضطربا ومصطحبا مشوشاً، ونقله من الفوضى إلى النظام معتقداً أن حالة النظام أفضل على كل وجه من حالة الفوضى ولم يكن حلالا ولا يحل الآن لأفضل الكائنات أن يصنع شيئاً ما لم يكن أبهى الأشياء.

ففكر إذنْ ، وبعد التفكير وجد أنه لا يمكن أن يصدر عن الأشياء المرئية بالطبع كون متكامل بلا فهم يفضل كوناً متكاملاً ذا عقل وفهم وأنه يستحيل أن يؤتى أحد العقل دون نفس. وبناء على هذا التفكير جعل العقل في النفس والنفس في الجسد وهندس الكل ليكون بالطبع أبهى الأشياء وينجز هو خير الأعمال، فعلى هذا النحو يجب القول طبقاً لبرهان محتمل بأن هذا العالم في الحقيقة كائن حي ذو نفس وعقل وأنه حدث وصار بعناية الإله»[٢٧].

وفي « فيليبوس » نجد سقراط لا يرضى بموافقة محاوره ابروترخس ببساطة على برهان القدماء بل يناقش ويبرهن هو على ذلك فيقول لنا. إن الأجسام الحية تتألف من عناصر، هي التراب والماء والهواء والنار، ونحن نلقى هذه العناصر نفسها في تركيب العالم. والحال أن هذه العناصر في الأجسام الحية، في جسدنا مثلا، لا توجد إلاّ على حال بائسة مشوبة في حين أنها تتوافر في العالم وتبلغ من الكمية والنوعية درجات أسمى بكثير، فهي إذنْ لدينا عاريات ورهائن. وجسم العالم هو مغذي أجسامنا وعائلها. غير أن جسم واحد منا ذو روح، ومن أين

---

(٢٦) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص ٨١.

(٢٧) أفلاطون، طيماوس، الترجمة العربية، (٢٩ e، ٣٠ a - b)، ص ٢١١ ــ ٢١٢.

يستمدها، ما لم يكن جسم العالم ذا روح، حاويا عقلاً يفوق نفسه قدرة وجمالا؟ ولا بدّ في الواقع من أن يوجد في العالم، كما يوجد فينا ليس فقط قسط واسع من اللامحدودية يحصرها الحد، بل سبب أيضاً يسيطر على الاثنين معا. وهذا السبب الكلي « منظم السنين والفصول والشهور » يستحق أن يُدعى حكمة وعقلا. والحال أن الحكمة والعقل لا يحلّان إلاّ في الروح. وعلى هذا النحو يثبت أفلاطون استدلاله على اعتقاد الحكماء بملك العقل ملكا كلياً، ويحل المشكلة التي طرحوها[٢٨].

وبعد أن أكّد أفلاطون هذه الاستدلالات في « القوانين » يعود كلينياس ليتساءل في المحاورة قائلا:

« هل يوجد أية صعوبة في البرهنة على وجود الآلهة؟» ويرد « إن الأرض والشمس والنجوم والعالم والنظام الملائم للفصول وتقسيمها إلى شهور وسنين، كل هذه براهين مؤسسة على وجود الآلهة »[٢٩].

فنظام العالم على هذا النحو الهندسي العظيم، لا يمكن أن يكون إلاّ من قبل مهندس أعظم هو « الإله ».

٤ - رابعا: برهان « الاجماع »:

وهذا البرهان يُسمى أحيانا بالبرهان الطبيعي، إذْ أنه مأخوذ من فطرة الناس وايمانهم العام الذي لا يتزعزع بوجود قوة عظمى تسيطر على هذا الكون وتسيره طبقاً لما تريد وكيفما تشاء. وقد أخذ الفلاسفة من هذا الاجماع لدى الناس برهاناً من البراهين التي تؤكد وجود الإله الذي لولا وجوده الفعلي لما آمن به هؤلاء الناس هذا الايمان الفطري. وقد قال أفلاطون بهذا البرهان في الكتاب العاشر من « القوانين » حينما قال بأن واقعة اعتقاد كل الهلينيين والبرابرة في وجود الآلهة من البراهين المؤكّدة على وجودهم بالفعل[٣٠].

---

(٢٨) انظر: تقديم أوجست دييس لترجمته الفرنسية لـ « فيليبوس »، الترجمة العربية ص ٤٣ - ٤٤.

وراجع كذلك: الفقرات (a.b.c.d.e ٢٨)، ص ٢٠٩ - ٢١٢

(٢٩) Plato, Laws, X, (886), P 359.

(٣٠) وانظر أيضاً: أوجست دييس، أفلاطون، ص ١٥١.

خامسا: برهان « نظرية المُثُل »

وثمّة برهان آخر لدى أفلاطون لا نجده لدى غيره من الفلاسفة، إذْ أنه مرتبط بجزء هام من أجزاء فلسفته وهو نظرية المُثُل، فقد رأينا أفلاطون يصنع المُثُل لأنه وجد المحسوسات تتفاوت في صفاتها، فدلّه هذا التفاوت على أن الصفات ليست لها بالذات ولكنها حاصلة في كل منها بالمشاركة فيما هو بالذات ، وخصّ بالذكر مثال الجمال في « المأدبة » ومثال الخير في « الجمهورية » فقال عن الأول: «إنه علّة الجمال المتفرّق في الأشياء، والمقصد الأسمى للارادة في نزوعها إلى المطلق والغاية القصوى للعقل في جدله، لا يوصف أي لا يُضاف إليه أي محمول لأنه غير مشارك في شيء ولكنه هو هو»[٣١]. وقال عن الثاني : «في أقصى حدود العالم يقوم مثال الخير، هذا المثال الذي لا يُدرَك إلاّ بصعوبة ولكننا لا ندركه إلاّ ونوقن أنه علّة كل ما هو جميل وخير فهو الذي ينشر ضوء الحق على موضوعات العلوم ويمنح النفس قوة الادراك، فهو مبدأ العلم والحق، يفوقها جمالا مهما يكن لها من جمال. هو أسمى موضوع لنظر الفيلسوف والغاية من الجدل تعقله، وإن جماله لَيُعجز كل بيان، لا يوصف إلاّ سلباً ولا يعين ايجابا. ويستحيل أن يكون العالم المصنوع خيراً محضا فيشابه نموذجه الدائم فهو إذنْ ناقص ولكنه أحسن عالم ممكن. وعناية الإله تشمل الكليات والجزئيات أيضاً بالقدر الذي يتفق مع الكليات ونحن نرى الطبيب يراعي الكل قبل الجزء، والفنان يدبّر أفعاله على حال الصانع الأكبر»[٣٢].

ويقول أفلاطون في « طيماوس » مشيراً إلى هذا البرهان:

« ومن جديد لا بدّ أن يبحث أيضا بشأن العالم هذا الأمر التالي: مهندس العالم قد صنع العالم يا ترى بالنظر إلى أي من المثالين، أبالنظر إلى المثال الثابت غير المتحول، أم بالنظر إلى المحدث؟

فإنْ كان هذا العامل جميلا ومبدأه صالحاً، فجلي أنه كان ينظر في صنعه إلى المثال الأزلي، وإنْ كان أمر لا يحل لأحد النطق به. فقد كان ينظر إلى المثال

---

(٣١) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ٨١.
وراجع: حديث ديوتيما في محاورة «المأدبة»، الترجمة العربية، ص ٦٨ ـ ٧٠.
(٣٢) يوسف كرم، نفس المرجع، ص ٨٢.
وراجع كذلك: أفلاطون، الجمهورية، الترجمة العربية، الكتاب السادس (٥٠٩ ـ ٥١٠ ـ ٥١١)، ص ٤٢٦ ـ ٤٢٨.

المحدث. ولكنه واضح لكل عاقل أنه كان ينظر إلى المثال الأزلي، لأن العالم من أبهى الصائرات ومبدعه خير العلل وإذا أحدث على هذا النحو فهو يدرك بالعقل والفهم وقد أبدع طبقاً للمثال الثابت، ولما كانت هذه الأمور على هذا النحو فالضرورة الحتمية تقضي إذنْ بأن يكون هذا العالم صورة عالم ما. وأعظم كل شيء أن يبتدىء المرء بدءاً طبيعياً، فلا بدّ إذنْ أن نميز بشأن الصورة ومثالها التمييز التالي: وهو أن المقالات والبراهين تمت بصلة القرابة إلى الأمور التي تفسّرها وتبرهن هي عنها. فالثابت إذنْ والراسخ والواضح بعد (ادراك) العقل له، تلزمه براهين ثابتة لا تتحول ويليق قدر الامكان أن تقوم هذه البراهين على أقوال لا تُدحَض ولا تُقهَر أو تتزعزع وأن لا ينقصها شيء من القوة والمتانة »[٣٣].

ويستمر أفلاطون في بيان برهانه مؤكّداً أن منشىء العالم أو صانعه قد أنشأه محاولاً أن يكون شبيها بذلك المثال الثابت الكامل، وذلك المثال هو الكائن الذي لا يشوبه نقص في حين أن جميع الكائنات الأخرى ناقصة بالنظر إليه ، إذْ يقول:

« وإذا ثبت لنا هذا، علينا أن نقول ما يعقب مباشرة هذه الأمور.

على شبه أي من الأحياء أنشأ العالم منشؤه؟

لن نحطّ من قدر العالم ونشبهه بأحد الأشياء التي جعلت طبعاً من نوع الجزئيات لأن لا شيء يشبه الناقص ويمكن أن يكون جميلا بل فلنفرض أنه يشبه غاية الشبه ذاك الكائن الذي تتكون أجزاؤه من سائر الأحياء الآخرين كأفراد وأجناس لأن ذاك الكائن يشمل في ذاته جميع الكائنات العقلية كما ينطوي هذا العالم علينا وعلى كل الحيوانات الاخرى المنظورة. لأن الاله اذا شاء أن يشبه هذا العالم أعظم الشبه أبهى الكائنات العقلية وأكملها في كل شيء، جعله حيا واحدا منظورا، حاويا في ذاته كل الأحياء المجانسين له بطبيعتهم»[٣٤].

فالعالم المرئي اذن لدى أفلاطون عالم حي، وقد صنع بواسطة الصانع شبيها بالنموذج الخالد الذي هو المثال الحي الخالق بين المثل[٣٥]. ولعل ذلك المثال الذي

---

(٣٣) أفلاطون، طيماوس، الترجمة العربية (٢٩ c - b - a)، ص ٢٠٩.

(٣٤) أفلاطون، طيماوس، (٣٠ d، ٣١ a. b)، ص ٢١٣ ــ ٢١٤.

وقارن هذا بالترجمة الانجليزية لكورنفورد

Plato, Timaeus, (30 c- d), p. 40.

(٣٥) Cornford (F.M.), Plato's Cosmology, P. 39.

يحاول أفلاطون في « طيماوس » بواسطة نظريته في المثل، أن يبرهن على وجوده، هو مثال الخير الذي قد يكون أسمى تصور للاله وصل اليه أفلاطون.

ولم يكتف أفلاطون بتلك البراهين التي قدمناها من نصوصه ليثبت بها وجود الاله بل أنه بعد أن حاول الاثبات العقلي لوجود الاله، أراد أن يجعل الأيمان به فريضة على كل مواطن في الدولة، فسن قانونا من القوانين لتحمي به الدولة الايمان من التشويه، والمواطنين من الملحدين، ونص هذا القانون على أن انكار وجود الاله جريمة في الدولة يجب أن يعاقب عليها القضاء لأن هذا الانكار يؤدي مباشرة الى سوء السيرة وفسادها والاخلال بالنظام الاجتماعي[٣٦].

(٣٦) انظر: يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص ٨٣.
وانظر كذلك: جورج سباين، تطور الفكر السياسي ـ الكتاب الأول، الترجمة العربية، ص ١٠٦.

الفصل الثالث

صفات الإله الأفلاطوني

يدعى الاله في اللغة اليونانية Theos أو زيوس كما شاع في اللغات الأوروبية، وقد فسّر أفلاطون تلك الكلمة بما يدل على ادراكه لفكرة الله في أصلها الأصيل، إذْ يزعم أنها مأخوذة من Theo بمعنى «أنا أجري أو أتحرك» في اللغة اليونانية، فالمادة بحاجة إلى مَنْ يحركها ويعطيها الحياة وليست بحاجة إلى مَنْ يخلقها في نظر أفلاطون، وهي من ثمّ بحاجة إلى إله فالإله هو محرِّك المادة ومخرجها إلى هذا النظام الذي نراه في السماء والأرض[١].

وإذا تساءلنا عن ماهية هذا الإله عنده، لوجدنا أنفسنا أمام مشكلة معقدة منذ أن شرع في الحديث عنها، وهو يعطينا تطبيقات مختلفة وأسماء مختلفة لهذا الاله. فكثير من الأشياء إلهية لديه ويدعوها آلهة، فالصانع إله، فهو قد خلق العالم كما ورد في «طيماوس»[٢]، وكذلك النجوم والأفلاك[٣]، وآلهة الديانة الشعبية المألوفة[٤]، والعديد من الأرواح الخيِّرة في القوانين (الكتاب العاشر) موصوفة بالألوهية، وكثيراً من المُثُل تُدعَى آلهة لديه بالفعل[٥].

وقد أدّت هذه الأسماء المختلفة للإله لدى أفلاطون إلى صعوبة تحديد ماذا يقصد بالتحديد من كلمة Théos، مما أدّى بالتالي إلى اختلاف شرّاحه على ذلك. فقد قيل من ناحية: إن ارسال الكلام على الصانع قصة رمزية يجيز القول بأن

---

(١) عباس محمود العقاد، نفس المرجع السابق، ص ٣٥.

(٢) Plato, Timaeus, (34 b - 92 c.).

(٣) Timaeus, 40 d.

(٤) Timaeus, 40 e.

(٥) Hackforth (R.), Plato's Theism, An essay in «Studies in Plato's Metaphysics», p. 439

الصانع ليس شخصاً قائماً بذاته ولكنه يمثل ما للمُثُل من قدرة وعليّة في المادة. والرد على هذا التأويل أن نفس البرهان وارد في « القوانين »، وهي ليست قصة. وقيل من ناحية أخرى: إن كل شيء عند أفلاطون إله أو إلهي: المُثُل ومثال الخير ومثال الجمال والصانع والنموذج الحي بالذات والنفس الكونية والجزء الناطق من النفس الانسانية وآلهة الكواكب وآلهة الأولمب والجن (وهم وسط وواسطة بين الآلهة والبشر متصفون بالحكمة والخير). فأين الإله بين هؤلاء؟ وكيف نوحّد بين الصانع ومثال الخير ومثال الجمال ولم يقرب أفلاطون بينهم بل تركهم متفرقين؟

مفتاح الاجابة ــ كما يقرر يوسف كرم ــ اشتراك لفظ الإله في لغة أفلاطون، فهو يقصد « مبدأ التدبير » متمايزاً من المادة كل التمايز، فحيثما وجد التدبير والنظام وجد العقل ووجدت الألوهية أي الروحيه، ولكن متفاوتة بتفاوت الوجود، فالنفس الكلية وآلهة الكواكب (وأفلاطون لا يذكر آلهة الميثولوجيا إلاّ تسامحاً وبشيء من التهكم ظاهر) مدينون للصانع بوجودهم وخلودهم فهم آلهة باشتراك الاسم فقط. أمّا الصانع والجمال والخير والنموذج فتوحيدهم لا يكلّف كبير عناء فهم من جهة موضوعون على قدم المساواة، كل في قمة نوع أو مقولة: الصانع الفاعل الأول، والخير غاية العقل القصوى، والجمال المطمح الأسمى للارادة، والنموذج أول المُثُل وحاويها جميعاً. وهم من جهة أخرى موضوعون بعضهم ببعض: الصانع خير، ومثال الخير مصدر المُثُل، والنموذج محلها، وكلهم أجمل الموجودات. فالإله الصانع من حيث هو علّة نموذجية تُحتذى، وهو الجمال والخير من حيث هو علّة غائية تحب وتطلب. صفات الواحد ميزها أفلاطون بحسب المناسبات، وكان همه موجهاً لوضع المذهب ضد الطبيعيين والسفسطائيين، ولم يكن لمسألة التوحيد في أيامه مثل ما صار لها من الأهمية فيما بعد، فلما أحلّ الأعداد محل المُثُل في دروسه الأخيرة عبّر عن الإله بالواحد « الواحد بالذات »[٦].

ويشارك يوسف كرم في هذا الرأي كل من جومبرتز وجويت، فجويت يرى أن الإله في « طيماوس » ليس مختلفاً حقيقة عن مثال الخير، فهما وجهان لنفس الشيء يختلفان فقط كاختلاف الشخص عن اللاشخصي، أو كاختلاف الذكورة عن الأنوثة، فوجود الأول في تعبير ولغة الأساطير، والآخر فلسفي[٧].

---

(٦) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص ٨٧ ــ ٨٨.

(٧) Jowett (B.). introduction to «The Dialogues of plato», Vol. II, P. 84.

إلّا أننا نجد من المفسّرين مَنْ رفض هذه الهوية بين الصانع ومثال الخير ـ مثل أرنست كاسيرر ـ الذي قال إنه بعد تحليل وثيق لنصوص أفلاطون وأفكاره، ستتبين استحالة مثل هذه الهوية. ففكرة الخير وفكرة الصانع ليستا على نفس المستوى من الناحية المنطقية أو الميتافيزيقية على السواء، فإن فكرة الصانع فكرة أسطورية بينما تُعدّ فكرة الخير من المعاني الديالكتيكية. وتتبع الفكرة الأولى عالم « الظنون المحتملة » أمّا الفكرة الثانية فتتبع عالم الحقيقة، ويوصف الصانع بأنه فاعل شخص أو صانع، أمّا فكرة الخير فلا يمكن تصورها على هذا الوجه، فإن لها معنى موضوعيا وحقيقة موضوعية مثل كل الأفكار الأخرى. إنها تمثل نموذجاً أو النمط الذي اتبعه الصانع الإلهي عندما قام بتشكيل عمله. فلقد صنع العالم بعد تأمله لفكرة الخير، وكان يتوق إلى جعل عمله يبدو قريباً بقدر الامكان من كمال النمط الأبدي. والصانع الأفلاطوني خير ولكنه لا يُعدّ بأي حال « الخير » ، إنه ليس « الخير » ذاته ولكنه مجرد فاعل منفذ لغايته. ويعني هذا في المذهب الأفلاطوني اختلافاً أساسيا عبّرت عنه بوضوح محاورة « طيماوس » ذاتها حيث يقول أفلاطون فيها:

« لو كان العالم حسناً بحق، وكان الصانع خيراً لأثبت ذلك وجوب تطلعه إلى ما هو أبدي، ولو صحّ ما لا يمكن قوله دون كفر، أن هذا سيدل على رجوعه إلى نمط مخلوق. من هذا سيرى الجميع ضرورة تطلّع هذا الصانع إلى الأبدي لأن العالم هو أحسن المخلوقات، كما أنه أفضل العلل ».

ولا يمكن وصف فكرة الخير بأنها مثل هذه العلّة. إنها علة غائية أو صورية ولكنها ليست علّة فاعلة. فهي تتبع عالم الوجود لا عالم الصيرورة وهناك فاصل حاد وهوّة حقة تفصل بين هذين العالمين. ولا يمكننا الانتقال من أحدهما إلى الآخر، ويجوز في الحق وصف فكرة الخير بأنها « سبب » كل الأشياء ، بل ويتحتم ذلك. ولكن هذا السبب ليس ارادة شخصية أو فردية. فإن نسبة « شخصية » إلى أية فكرة دليل على التناقض اللفظي لأن الفكرة معنى كلي وليس معنى فرديا[8].

وإذا كان الصانع كما أشار البعض أقل مرتبة من الخير لأن مثال الخير هو واهب الصور وأعلى المُثل التي يتمثلها الصانع[9]، فإن البعض منهم قد رفضوا

---

(٨) ارنست كاسيرر ، الدولة والاسطورة ، ص ١٢٧ ـ ١٢٨ .

(٩) جان فال ، طريق الفيلسوف ، ترجمة احمد حمدي محمود ، القاهرة ، مؤسسة سجل العرب ، =

التوحيد بين الخير والإله لدى أفلاطون. فالاجابة على السؤال هل توجد هوية بين الخير والإله لدى أفلاطون ليست سهلة ـ كما يرى بيرنت ـ فإذا كانت الاجابة عليه بوجود تلك الهوية لدى المؤلّفين الناكرين للوحي المحدثين فإن أفلاطون ـ كما يضيف بيرنت ـ قد أكّد عدم وجود هذه الهوية، فالخير عنده ليس روحا ولكنه مثال. وهذا يوضح كيف تجنّب أفلاطون وحدة الوجود التي كان يُنظَر إليها على أنها مكافئة للالحاد[١٠].

ويشاركه هذا الرأي روس الذي يقول إن كثيراً من المفسّرين قد أقرّوا بهذه الهوية[١١] في نظام أفلاطون، ولكن هذا الرأي ليس مؤكداً، وسيكون الأصدق لو قلنا شيئين: أولاً: إنه بالنسبة لأفلاطون، بينما أيُّ مثال، ومن ذلك مثال الخير دائمًا لهم طبيعة كلية نجده عندما يتحدث عن الإله يعني وجوداً له طبيعة خاصة ليست فاضلة فقط بل ذات وجود أسمى قدراً وأرفع خيرية ويبدو هذا واضحاً في « فيدون » عندما يتحدث سقراط معللاً قدراته العقلية، والسبب الحق الالهي (العقل الالهي) المميز تمييزاً واضحا عن الخير الذي يمثل حكومته في العالم.

وأيضاً في الجزء الأول من « الجمهورية » حيث يؤكّد أن مواطن الدولة المثالية لا بدّ أن يتعلّم أن الإله هو الخير (379b) فهو يعني بوضوح أنهم يتعلّمون أنه ليست الفضيلة هي الخيّرة، لكن مدبّر الكون هو الخير. ولكنه ثانيا: في الجزء الميتافيزيقي « للجمهورية » يورد استعمالا قليلا جدا لتصور الإله فهذا لا يكون حتى نأتي محاورة « السفسطائي » فنجد أفلاطون ما زال يؤكّد أن الحقيقة الكاملة لا تخص فقط المُثل الثابتة التي لا تتغير بل أيضاً تلك التي تحيا وتعتقد، ولا حتى عندما نأتي الى « طيماوس » الذي نجده يعرض فيها بوضوح لوظائف الصانع وعلاقته بالمُثل. ولا حتى في « القوانين » التي نجد فيها أن المُثل تبعد عن الفحص، والإله يأخذ المكانة الرئيسية في فكر أفلاطون.

وينتهي روس من تحليله هذا إلى أن وجهة النظر القائلة أن مثال الخير في فكر أفلاطون مساوٍ للإله أو ذا هوية مع الإله ، واسعة إلى حد كبير، وبُنيت على

= ١٩٦٧ ، ص ٤٧٠ - ١٧١ .

وراجع ما قلناه عن « الصانع » و « مثال الخير » في الباب السابق في الفصلين الثاني والثالث .

(١٠) Burnet (J) . Greek Philosophy, Rest and Reprinted 1964, P. 274.

(١١) انظر: احمد فؤاد الأهواني، افلاطون، ص ٨٠.

فقرة في « السفسطائي » ، وفيها نسب أفلاطون الحركة، الحياة، النفس، الادراك إلى المُثل ولكن هذا سيتضح في آخر الأمر أنه سوء فهم تام على الرغم من أنه طبيعي جداً لهذه الفقرة التي تنتهي بتأكيد أن الحقيقة تشمل كلاً من الذي لا يتغير (المثل) وأيضاً الأنفس الإلهية والانسانية[12].

ويعلّق تيلور على رأي روس قائلاً إنه لا نجد صعوبة في افتراض أن الإله رمز خيالي « للخير » في التأليه الأفلاطوني، فبواسطة الإله أصبحت مشاركة الخلق في الخير ممكنة. فالإله لا يكون مرادفاً للخير. وبالمثل يبدو من المستحيل أن تفترض أن الإله ببساطة يكون مخلوقاً مشاركاً في الخير. ويقرر تيلور أنه لا يستطيع فقط إلّا أن يفترض أن هناك صراعاً لا يمكن حله بين الميتافيزيقا الأفلاطونية والدين الأفلاطوني. وفي الحقيقة إن التسوية بين الاثنين كانت هي المشكلة الأساسية لدى أفلوطين ووارثيه من الأفلاطونيين المحدثين[13].

ويظل هذا الصراع مستمراً حتى في خطابات أفلاطون، ففي الخطاب الثاني يقول، إنه من الخطأ أن تفترض أن أيّاً من المحمولات التي نعرفها يمكن تطبيقها على ملك العالم King of The universe. وفي خطابه السادس يسأل أصدقاءه ليقسموا يمين الولاء باسم الإله الذي هو قبطان Captain كل الأشياء الحاضرة والآتية وهو الأب لهذا القبطان وعلّته[14]. فهل الإله هنا هو القبطان أم هو الأب، وما علاقة كل منهما بالصانع؟

يجيبنا كوبلستون Copleston بأنه لو كان القبطان هو الصانع، فالأب لن يكون هو الصانع، ولكن لا بدّ أن يكون هو الواحد The One. ولعلّ هذا هو ما حدا بأفلوطين بعد ذلك أن يوحِّد بين الأب والواحد أو « الخير »[15].

والحق أن هذه المشكلة، التي رأينا كيف أثارها أفلاطون على لسان شرّاحه مشكلة الاسم الأكثر افضلية لديه لِمَنْ يُسمى إلهاً، لا يجب أن توقفنا حائرين. لأنها لا يجب أن تشغلنا أكثر مما شغلت أفلاطون، فهو لم يكن مهتمّاً بتحديد مَنْ هو الإله الحقيقي، هل مثال « الخير » أم « الصانع » أم « الأب » أم « الواحد » أم

---

(١٢) Ross (Sir David), Plato's Theory of Ideas, pp. 43 - 44.

(١٣) Taylor (A.E.), Op. Cit., p. 232.

(١٤) Copleston, Op. Cit., p. 203.

(١٥) Copleston, Op. Cit., p. 204.

« القبطان »، فكل هذه مسميات قد نوحّدها معاً ونجعل بين بعضها والبعض هوية ونرفع بعضها مراتب فوق البعض. ولكنها في النهاية تمثل لدى أفلاطون مراتب من الألوهية. فما يهم أفلاطون، كما أشرنا من قبل، أن يثبت للجميع من الطبيعيين والماديين ضرورة الايمان بوجود الآلهة على صورة مجردة ومعقولة، لا على صورتها البشرية الفاسدة التي صوّرها بها شعراء اليونان القدامى، وعلى رأسهم هوميروس وهزيود وأن يثبت في أذهان مواطنيه الايمان بعناية الآلهة بشؤونهم ويردّ على المشككين في ذلك. ولقد أفصح عن هذا التشكيك على لسان اديمانتوس في « الجمهورية » حينما يقول محاولاً تبرير الظلم الانساني:

« ولكن ألا يجوز أن الآلهة غير موجودة؟ وإذا كانت موجودة الا يجوز أنها لا تعبأ بشؤون البشر؟ وفي كلتا الحالتين لا يكون هناك داعٍ للحرص على اخفاء أفعالنا عنها وحتى لو كانت هناك آلهة ، وكانت تهتم بشؤوننا فإن كل ما نعلمه عنها مستمد من الأقوال المأثورة وأساطير الشعراء التي تروي نسب الآلهة وهؤلاء انفسهم هم الذين يؤكّدون لنا أن من الممكن التأثير في الآلهة وتحويلهم عن مقاصدهم « بالضحايا » والابتهالات الحارة والقرابين. وعلى ذلك فإمّا أن نقبل القولين معاً وإمّا الّا نقبل أحدهما. فإن قبلنا كلامهم كان الأجدر بنا أن نكون ظالمين، فنحتفظ بتلك المغانم، ونخدم الآلهة بصلواتنا، على الرغم مما ارتكبناه من الآثام. وبهذا نفلت من العقاب. ولكنك قد تقول إن هناك عالماً آخر نُعاقَب فيه نحن أو أبنائنا على ما ارتكبناه من ظلم. هذا هو ما يخطر بالذهن، ولكن هناك أسراراً وآلهة للتكفير لها قدرة هائلة. ذلك هو ما تؤكّده أكبر المجتمعات وما تجزم به شهادة أبناء الآلهة ، وهم شعراء تلك المجتمعات الذين ينطقون بلسان الوحي الإلهي فعلى أي أساس إذن نؤثر العدالة على الظلم الشديد، ما دمنا إذا جمعنا بين الظلم وبين مراعاة المظاهر الخادعة، نستطيع أن ننال ما نتمنى من الآلهة والناس، خلال حياتنا وبعد مماتنا، كما يعتقد عامة الناس ويؤكّد لنا أعظم الثقات؟ »[١٦].

وعلى الرغم من أن أفلاطون لم يورد اجابة واضحة بشأن هذه التساؤلات في « الجمهورية » مع أنه قدم فيها تعريفة للعدالة الذي أوضح فيه أن هناك مثالاً للعدالة يجب أن نرقى للوصول إليه وتمثّله، على الرغم من هذا فإنه قد قدّم في « القوانين » اجابة منظمة تبين أركان عقيدته حول الآلهة وصفاتها. ولعلّ باركر قد

---

(١٦) أفلاطون، الجمهورية، الترجمة العربية، (٣٦٦)، ص ٢٢٩.

أصاب حينما قرر أن العقيدة الدينية التي يضمُّنها أفلاطون « القوانين » هي عقيدة ديانة طبيعية مبدأها الأساسي وجود « عقل إلهي » يتحكّم في الكون وهو مبدأ يمكن اثباته من دراسة السموات[١٧]. ويدعو أفلاطون لهذا المبدأ بحماس الأنبياء العبرانيين، بل وبلغتهم ذاتها في بعض الأوقات. وأول اركان هذه العقيدة هو وجود الإله، والثاني هو العناية الإلهية التي تشمل الكون كله[١٨]، أمّا الركن الأخير فهو عدالة الإله التي لا تحيد ولا تميل، ومراعاته الثابتة للقانون الذي يسير عليه[١٩].

ويثبت أفلاطون هذه الأركان على لسان الأثيني في القوانين حينما يقول:

« سوف لا تكون هناك صعوبة في أن نثبت له أن الآلهة تعتني بالصغير كما تعتني بالكبير لأنه كان حاضراً وسمع ما قيل من أن الآلهة خيّرة تماماً وأنها تعتني بكل الأشياء »[٢٠].

ويبدأ في مناقشة هذه الخيرية للآلهة وعنايتها بشؤون الكون والبشر رداً على أولئك الخصوم:

« الأثيني: والآن، دعنا نختبر أولئك الخصوم الذين يعترفون اعترافاً مشابها بوجود الآلهة ولكن مع الاختلاف، الواحد يقول بأن الآلهة يمكنها الظهور. والآخر يقول إنها لا تهتم بالأحداث الصغيرة، يوجد ثلاثة منا واثنان منهم ونحن سنقول لهم في البداية: أنتم تسلّمون بأن الآلهة تسمع وترى وتعرف كل الأشياء ولا يمكن لشيء واحد الافلات منها طالما أنه يحدث في الحس أو في اطار المعرفة: أتسلّم بهذا؟

كلينياس: نعم.

الأثيني: وتسلّم أيضاً بأنها تملك كل القوة التي تجعلها تفنى وتخلد!!

---

(١٧) أنظر براهين أفلاطون على وجود الإله في الفصل السابق.

(١٨) أرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، الجزء الثاني، الترجمة العربية، ص ٣٣٤ ـ ٣٣٥.

وراجع ما كتبناه عن هذا في الفصل السابق.

(١٩) نفسه، ص ٣٣٥ ـ ٣٣٦.

(٢٠) Plato, Laws, X, (900), P. 286.

كلينياس: وهم طبعاً سوف يسلّمون بهذا أيضاً.

الأثيني: وبالتأكيد ، نحن الثلاثة. وهما الاثنان، الخمسة ككل، نسلّم بأنها خيّرة وكاملة.

كلينياس: بالتأكيد.»[٢١]

ويختتم أفلاطون هذا النقاش على لسان الأثيني قائلا:

« الأثيني: وبعد، هل هذه المزاعم الثلاثة: أن الآلهة موجودة، تُعنى بشؤون البشر وأنها لا تقتنع أبداً بفعل الظلم، أصبحت مثبتة بمقدار كافٍ؟ أتستطيع القول أنها كائنة فعلا؟

كلينياس: لك موافقتنا التامة على حديثك»[٢٢].

ولقد اتفق الرواقيون مع أفلاطون وأرسطو على أن فكر الإله يرعى الكون ويهيمن على نظام العالم، ويدير الأشياء جميعاً على مقتضى قواعد الكمال ويجعل من الكون تحفة فنية رائعة الجمال، ويسهر على بقائها وصونها سهراً موصولاً. وإذنْ فالقدر من هذه الناحية يمكن أن يُطلَق عليه اسم « التدبير » الذي وضع الأمور في نصابها، ولم يترك « للمصادفة » منفذاً تنساب منه، أو اسم « العناية » الحاضرة في العالم كله التي رتبت الأمور على أحسن ما يمكن أن تكون[٢٣].

ولكي لا نسيء فهم المعتقدات التي قدمها أفلاطون حول رأيه في الإله وصفاته في « القوانين »، يجب أن نلاحظ تلك النقاط التي قدمها أ. تيلور بعناية.

أولا: إن الإله لدى أفلاطون نفس Soul وليس مثالاً Form أو صورة. فالحركة ــ التي تحرِّك ذاتها تُعدّ محركاً أعلى ــ معروفة لدى أفلاطون. والفارق الأساسي في اللاهوت بين أفلاطون وأرسطو هو بالضبط أن أرسطو يصرّ على وجود محرِّك لا يتحرك خلف ذلك المحرك لذاته ليبقى مصدراً أكثر قدسية للحركة. أمّا إله أفلاطون كمتأمل للمُثُل وموجدها ثانية في نظام العالم المحسوس، وهذا ما عبّر عنه التساؤل القديم الذي قدّمه في « فيدون » عن السبب في وجود الصورة (المثال)

---

(٢١) Plato, Laws, (901), P. 288.

(٢٢) Plato, Laws, (901), P. 293.

(٢٣) عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية ١٩٧١ م، ص ١٨٨ ـ ١٨٩.

للعالم المحسوس؟ « هل هذا الإله هو السبب؟ » الوجود الحكيم الخير التام يصنع نظام العالم المحسوس بعد أن يتأمل النموذج في عالم الصور (المثل)(٢٤).

ولأول وهلة يجب أن نلحظ أن النموذج الأزلي الذي يُبنىَ العالم على صورته هو واحد بالذات، وهو عالم المثل. أمّا النموذج المتحول الذي ينحيه أفلاطون فلا يمكن أن يكون سوى الصيرورة الخام والتبدل بلا رادع ولا قاعدة أي المادة. بيد أن هذه المطابقات التي يقبلها المفسِّرون ليست أكيدة على الاطلاق فالنموذج الأزلي هو في الواقع « الحي بذاته » الحاوي في كيانه صور كل الأحياء أو ماهياتهم الأزلية. و« الحي بذاته » هو شيء أسمى من مجموعة المُثُل أو العالم المعقول.

أمّا النموذج المتحول فهل هو الصيرورة فقط لا أكثر ولا أقل؟ ألا يكون بالأحرى هو أيضاً عالما، مهما تشوش وتناقض تنظيمه، ومهما فرض أن ذلك التنظيم فيه قد يكون عابراً؟ إن « الحي بذاته » يشمل لا روح العالم الكامل فقط بل جسم ذلك العالم أيضاً ، وهذا ما يشير إليه أفلاطون في حديثه عن العناصر، إذْ أنه يقرر أن لهذه العناصر أيضاً مُثُل(٢٥).

- ثانيا: لم يكن الاغريق يشعرون بأهمية التساؤل : إله واحد أم آلهة كثيرة؟ فكلا الأمرين سواء، إله واحد أم آلهة كثيرة. لكن عبارة « الروح الفضلى أو السامية » تظهر أن هناك روحاً واحدة تكون سامية، ومما لا شك فيه أن الروح تُعدّ مسؤولة عن الحركة الواحدة الأولى التي هي من وجهة نظر الفلك الأفلاطوني، الحركة الخاصة بالسماء الأولى. وهذه الروح قد تكون في لمحة خاصة هي الإله. أمّا كيف تُنسَب هذه الروح إلى تلك التي تحرِّكها فلا يخبرنا أفلاطون بذلك رغم أنه يقدم آراء بديلة(٢٦).

ثالثاً : مهما كان تفكيرنا في تأليه من هذا النوع، فإنه يبدو واضحاً ، أننا لا نستطيع ــ كما أشار تيلور ــ أن نجد أي مبدأ آخر لدى أفلاطون بدون قصره على لغة أفلاطون الخاصة. وسوف نلاحظ أنه على الرغم من أن الاعتقاد الديني في الإله لم يكن بدعة جديدة لديه بالطبع، إلاّ أن التأليه كعقيدة معترف بها وقائمة على

---

(٢٤) Taylor (A.E.), Op. Cit., p. 492.

(٢٥) البيريفو، تقديم ترجمته الفرنسية لطيماوس، الترجمة العربية، ص ٤٨.

(٢٦) أنظر: Plato, Laws, 899 a.

برهنة علمية قد قُدِّم لأول مرة في الفلسفة في « القوانين » . فأفلاطون هو مبدع التأليه الفلسفي(٢٧).

وإذا وضعنا في اعتبارنا عقيدة أفلاطون وأركانها، وأيضاً تلك النقاط الهامة التي قدّمها تيلور لاستطعنا أن نتعرّف على صفات الإله الأفلاطوني من خلال محاوراته المختلفة. وأهم صفات الإله كما بينّ أفلاطون، أن الإله خيرّ، بل إنه يرى أن الإله ليس خيّراً فحسب، بل هو الخير ذاته، وهو علّة كل خير في العالم. يقول أفلاطون:

« .. وعلى ذلك، فالإله ما دام خيّراً، فهو ليس علّة كل شيء كما يشيع بين الناس وإنما هو علّة أشياء قليلة فحسب، على حين أنه ليس علّة معظم ما يحدث للناس، إذْ أن الخير في حياة البشر قليل والشر فيها كثير. فالخير ليس له من مصدر سوى الاله، أمّا الشر فلنبحث له عن مصدر غيره »(٢٨).

والإله أيضاً لدى أفلاطون منزّه عن الحركة لأنه بقدر ما يكون الموجود بعيداً عن الحركة يكون سالماً من التغير، وبقدر ما يكون كذلك يكون أكثر كمالا، وهو أزلي وابدي لأن الزمن ليس إلاّ صورة متنقلة من صور الكائنات، ولا يمكن أن تنعكس على هذا الإله العظيم فتحدّ وجوده بأي حال، أمّا بقية المحامد والخصائص الكاملة، فيرى أفلاطون أنه ليس في حاجة إلى أن يبرهن على ثبوتها للإله، إذْ هي بالضرورة لا تنفكّ عن وجوده نفسه لأنه لا يكون إلهاً حقاً إلاّ إذا كان كاملاً من كل وجه. ولا يمكن أن يكون كذلك إلاّ إذا ثبتت له جميع الخصائص الكاملة(٢٩).

ويوضح أفلاطون هذا الكمال والثبات الذي يتصف بهما الإله في « الجمهورية » حيث يقول:

« سقراط: وإذنْ فكل موجود كامل، سواء أتاه الكمال من الطبيعة أم من الصناعة أم كليهما معاً، هو أقل الأشياء تعرضاً لما يطرأ عليه من الخارج من تغيرات.

---

(٢٧) Taylor (A.E.), Op. Cit., pp. 492 - 493.

(٢٨) أفلاطون، الجمهورية، الترجمة العربية، ((٣٧٩))، ص ٢٤٩.

(٢٩) محمد غلاب، نفس المرجع السابق، ص ٣٦ ـ ٣٧.

ـ إنه كذلك.

ـ ولكن لا شك أن الإله وكل ما يتصل به مطلق الكمال.

ـ هذا طبيعي.

ـ وهو لذلك أبعد الأشياء عن أن يتخذ صوراً عديدة بفعل عوامل خارجية.

ـ إنه لأبعدها عن ذلك دون شك.

ـ ولكن ألا يمكنه أن يغير ذاته ويحوِّرها؟

ـ بلى، من غير شك، لو صحّ أنه يتغير على الاطلاق.

ـ ولكن هل سيغير ذاته، في هذه الحالة، إلى ما هو أكمل منه وأجمل هو أردأ أو أقبح؟

ـ إنْ صحّ أنه يتغير على الاطلاق، فإن تغيره سيكون إلى ما هو أردأ بالضرورة، إذْ لا نستطيع أن نقول إن الإله يفتقر إلى أية مرتبة من مراتب الجمال والفضيلة »[٣٠].

ومن خصائص إله أفلاطون أيضاً، أنه العلّة الأولى أو العلّة العليا التي أوجدت الكون وما فيه، أمّا عن علّة ايجاده الكون فهي عنده كما عند أستاذه سقراط التفضل والاحسان وايجاد كون يتمشى -نحو الكمال، وهو لهذا خلقه على أتم استعداد لهذا الكمال ليمكن تحقيق صلة الخالق بالمخلوق لأن لو لم يكن العالم مستعداً للسير نحو المُثُل لكانت الصلة بينه وبين إلـهه مستحيلة[٣١].

وقد عُدَّت محاورة « طيماوس » لهذا محاورة علمية يصحح فيها أفلاطون العلم المادي في زمانه، ليفيد منه تفسيره للكون والانسان. ويصحح فيها كذلك الكونيات القديمة. وبدلاً من أن يحذو حذوها فيجعل أصل الأشياء مبدأ أعمى، وبدلاً من أن يقول بسبق السماء والأرض في الوجود ثم يتبعهما بالآلهة والعقل

---

(٣٠) أفلاطون، الجمهورية، الترجمة العربية، (٣٨١)، ص ٢٥١.
وراجع أيضاً: Plato, Republic, English Traslation by Lee, (381), P. 119.

(٣١) محمد غلاب، نفس المرجع السابق، ص ٣٧.

الإلهي، قال أولاً بعلّة عليا وهي الإله الذي خلق النفس التي تتصور بفضله النظام الأمثل فتفرضه على المادة[٣٢].

ولكننا على الرغم من أننا لا نجد عند أفلاطون تعريفاً واضحاً لهذا الإله فإنه هو الكائن المطلق والعقل الكامل والخير الشامل في آنٍ واحد. فلئن كان العالم إلهيا، فما ذلك إلّا لأن الإله يحلّ فيه. وهذا الحضور الإلهي هو النظام الذي أوجده عقله المبدع للنظام، فحيث لا يوجد الإله لا توجد إلّا الفوضى والتشويش[٣٣].

وإله أفلاطون أيضاً هو علّة الجمال في هذا العالم لأنه من أهم صفاته، الجمال المطلق[٣٤]، وما الجمال في هذا العالم إلّا وسيلة تدفعنا إلى التطلّع العلوي الذي يربطنا بالعلّة الأولى ـــ كما يقول برقلس في شرحه على القيبيادس ـــ حينما يستخرج كلمة الجمال من الفعل ينادي أو يدعو، ويضيف أن الجمال هو القوة التي يدعو بها الإله جميع الكائنات إليه بعد صدورها عنه، فالجمال هو الصفة الإلهية التي تجذب المخلوقات إلى خالقها، وبواسطة الحب Eros وهو أول مخلوقات العقل الإلهي ويربط الجمال جميع الكائنات بعلّتها الأولى[٣٥].

فالخيرات إنما صارت إلى جميع الموجودات من العلّة الأولى، فإذا اعتقدنا في هذه العلّة أنها معدن الخيرات ومعطيتها، وأنها الخير بالحقيقة، ووصفناها بذلك فقد أصبنا الحق بحسب ما يمكن في أنفسنا تصوره وذكرناها بما قدرنا عليه من العبارة فأمّا بحسب ما تستحقه فإن الأولى بنا أن نقول: إن هذا الوصف في غاية النقصان عن استحقاقه، وذلك قد أورده أفلاطون ـــ فيما يذكر أبرقلس ـــ حين قال: إن المبدأ الأول وهو الإله الأول، أعلى وأشرف وأشد تعرفاً من المعقولات ومن كل جوهر، وأنه حق قائم بذاته فوق جميع الأشياء الموجودة، وشبه مثاله الذي لا تدركه الأوهام ولا تحيط به الأوصاف، إنه كما تكون الشمس في الأشياء المحسوسة كذلك الباري في الأشياء المعقولة[٣٦]. فالإله هو الموجود الكامل ودرجات الآلهة الأخرى متناسبة

---

(٣٢) أنظر: Roberts (Eric J.), Plato's view of Soul, P. 376.

(٣٣) أوجست ديس، أفلاطون، الترجمة العربية، ص ١٥٠.

(٣٤) راجع ما كتبناه عن «الألوهية وعلاقتها بعالم القيم».

(٣٥) أميرة مطر، هامش ترجمتها العربية لـ «فايدروس»، ص ٧٩.

(٣٦) أبرقلس، أسطوخوسيس الصغرى، نشره عبد الرحمن بدوي في كتابه «الأفلاطونية المحدثة عند العرب»، الكويت، وكالة المطبوعات، الطبعة الثانية، ١٩٧٣ م، ص ٢٥٧.

مع مراتب الوجود، ومع ذلك فرأي أفلاطون الأخير كما بسطه في « القوانين » أنه لا يجب أن نجعل الإله الأسمى موضوعاً للبحث لأن ذلك يُعدّ من الضلال والفجور[٣٧].

فإله أفلاطون، بعد كل ما أورده له من صفات، ينصحنا في نهاية ما كتب بألاّ نجعله موضوعاً للبحث، لأنه أسمى من أن يبحثه بشر، ويضع وجوده وصفاته موضع النقاش وخاصة إذا كان هؤلاء هم الملاحدة.

وإذا كان أفلاطون قد قدّم لنا تصورات مختلفة لما يقصده بالإله، فما كل تلك التصورات والمسميات إلاّ صفات للإله الذي يعتقد في وجوده ويؤمن به، فالإله لديه كما نرى ــ رغم أنه لم يقرر ذلك صراحة ــ ليس «الصانع» وليس «الخير» وليس «الأب» وليس «القبطان» وليس «الواحد» بل هو الإله الذي يتصف بأنه صانع وخيرّ وأب للعالم وقبطان الأشياء وواحد، وما الآلهة الأخرى المتعددة إلاّ آلهة ثانوية أوجدها هذا الإله لتساعده في ايجاد العالم. فكل هذه المسميات إذنْ ليست إلاّ صفات للإله الذي عانى أفلاطون من أجل اثبات وجوده المجرد والبرهنة على هذا الوجود بالبراهين العقلية.

---

(٣٧) أحمد فؤاد الأهواني، أفلاطون، ص ١٣١.
وانظر كذلك:
Plato, Laws, VII, (821), P. 204.

الباب الرابع
إله أفلاطون بنظرة نقديه

تمهيد

لقد تعرّضنا في الصفحات السابقة لدراسة الإله الأفلاطوني من خلال فلسفة أفلاطون نفسه وعلاقته بأهم أجزائها، ونعني علاقته بنظرية « المُثُل » . ولعلّ معرفتنا بإله أفلاطون من خلال نصوصه وتفسيراتها، ستجعلنا نقدّم في هذا الباب عرضاً لتأثيرات تصور أفلاطون للإله في الفكر الاسلامي والغربي الحديث والمعاصر من وجهة نظر نقدية، لأن إله أفلاطون على سبيل المثال قد انتقل إلى الفكر الاسلامي خاصة من خلال إحدى محاوراته، وعبر شروح تلاميذه أمثال فيلون السكندري وأفلوطين الذين نشأوا في ظل الديانة الوليدة في هذه المرحلة وهي الديانة المسيحية، وكذا من قبلها اليهودية فتشرّبا بها وقدّما فلسفات خلطت بين أفلاطون وبين الكتب المقدسة مما قرّب صورة هذا الإله الأفلاطوني أكثر إلى التصور الاسلامي، مما جعل الفلاسفة المسلمين يقرّبون هذا التصور إلى تصور دينهم، ويحاولون التوفيق بين التصور اليوناني للألوهية وبين التصور الاسلامي لله.

وكذلك سنتعرّض لتأثيرات إله أفلاطون في الفلسفة الحديثة والمعاصرة لنرى على أي وجه فهم الغربيون المحدثون إله أفلاطون، وهل ما يزال هذا التصور اليوناني يترك بصماته على هؤلاء الفلاسفة؟ ولنرى إلى أي حد يتخلل أفلاطون تصورات هؤلاء الفلاسفة الذين يعيشون في ظل تصورات دينية للألوهية. ولعلّ هذه النظرة إلى كيفية فهم هؤلاء الفلاسفة لإله أفلاطون تمكننا من تقديم فهم معاصر لإله أفلاطون بحسب ما رأينا تصوره من خلال نصوصه ، وكذا من خلال التصورات المعاصرة للألوهية.

وعلى أي حال فالاجماع منعقد على أن الحضارة الغربية بشكل عام ثمرة الأفلاطونية. فقد تسرّبت التصورات الأفلاطونية إلى المسيحية وصبغتها بالمثالية

وقعدت قواعدها ، فقد كان أثر أفلاطون الإلهي فيها يفوق أثره في الاثينيين أنفسهم وخاصة في الألوهية[1]. وهذا ما حدث أيضاً بالنسبة للحضارة الاسلامية التي اتجهت في أول أمرها وجهة أفلاطونية قوية تبدو في الكندي والفارابي صاحب « الجمع بين رأي الحكيمين » والذي كتب في المدينة الفاضلة متأثراً خطى صاحب الاكاديمية. وحتى اليوم نجد الافلاطونية شائعة بين الناطقين بالضاد فنحن ما زلنا نقرأ عن الحب الأفلاطوني ، والبحث الاكاديمي والتفكير المثالي وغير ذلك مما يجري على كل لسان ، ويعرفه كل مثقف ولكنه لا يعرف ما وراء ذلك من فلسفة تنادي بهذا الضرب من الحب أو هذا اللون من البحث أو هذا النمط من التفكير، وكل هذا إلى جانب أن أفلاطون كان أول مَنْ حارب المادية حتى قضى عليها بقوة جدله وعظمة فلسفته وتأييده القول بالعناية الإلهية[2].

وإذا كان هذا هو مبلغ تأثير أفلاطون في الحضارتين الغربية والعربية بشكل عام، فإنه قد أثّر بصورة أكثر تلقائية ومباشرة في تصور هاتين الحضارتين للألوهية من خلال محاوراته ومن خلال تلاميذه. وإذا كنا سنكتفي بدراسة تأثيراته على الفكر الاسلامي بشكل موسّع فإننا سنشير بسرعة إلى مدى تأثيره في الفكر المسيحي أيضاً لكي نعبر من ذلك إلى دراسة تأثيره في الفكر الغربي الحديث والمعاصر.

والحق أننا لا نستطيع أن ننتقل إلى دراسة مثل هذه التأثيرات دون الاشارة إلى المعبر الذي استطاع من خلاله التأثير في كل من الفلسفتين المسيحية والاسلامية. وهذا المعبر يتمثّل أساساً في أفلوطين، وإنْ كان البعض يضع الرواقية حينما أكّدت العناية الإلهية[3] وفيلون السكندري ضمن معابر الفكر الأفلاطوني إلى الفكر المسيحي والاسلامي.

وبالنسبة للرواقية فإننا نرى أنها قد مثّلت فلسفة أرسطو أكثر مما مثلت فلسفة أفلاطون ولذلك نجد تأثيراتها في الألوهية أقل منها في المنطق.

أمّا فيلون فإنه قد استطاع المزج بين عقيدة العهد القديم والفلسفة

---

(١) أحمد محمود صبحي، في فلسفة الحضارة، (١) الحضارة الاغريقية، الاسكندرية، مؤسسة دار الثقافة الجامعية، بدون تاريخ، ص ٩٩ ــ ١٠٠.

(٢) أحمد فؤاد الأهواني، نفسه، ص ٨.

(٣) يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، دار المعارف بمصر، بدون تاريخ، ص ١٣٦.

اليونانية(٤)، وإنْ كان يميل إلى الجانب الأخير، على أن تأثره بالعقيدة اليهودية يظهر جلياً في تغليبه الوحي الإلهي على العقل، وتأكيده ـ مع الأديان ـ أن الموجود الأول يعلو على كل فهم وتعقل. وهكذا كان المبدأ الأول عنده ـ كما كان عند افلوطين ـ فوق العقل، ويليه « اللوغوس » الذي يتوسّط بين الإله والعالم المادي. وينطوي اللوغوس على المُثل أو المبادىء التي يكون منها العالم المحسوس. وهكذا أتى فيلون بتفسير لم يكن يرضى به الكثيرون من شرّاحه، وإنْ كان أفلوطين قد اتفق معه فيما بعد على هذا التفسير، وأقرّ وضع المُثل الأفلاطونية في العقل الأول. على أن المُثل أو النماذج التي ينطوي عليها العقل الإلهي قد امتزجت عند فيلون بالملائكة والجن، الذين هم وسائط إلهية تملأ المسافة بين اللّه والعالم المحسوس. فاللّه في رأيه، لا يؤثّر في العالم المحسوس إلاّ عن طريق هذه الوسائط(٥).

---

(٤) ولعلّ ذلك التوفيق لدى فيلون يرجع إلى أن عامة اليهود كانوا يرون أن الفلسفة هي عنوان الكفر والالحاد دون ريب أو شك. أمّا العلماء منهم فقد انقسموا إلى قسمين: قسم شك في دينه وتنكر له، وقسم اعتز بهذا الدين السماوي، ودرس هؤلاء إلى جانب الشريعة الفلسفة للاستعانة بها في الدفاع عن عقيدتهم ولبيان محاسنها. وقد فاخر هؤلاء بسبق التوراة للفلسفة في الكشف عن حقائق الكون الماورائية منهاوالطبيعة ،حتى ان نومينوس يعلن في القرن الثاني للميلاد: إن افلاطون ليس إلاّ موسى يتكلم اليونانية. وأصبحت بعض الجاليات اليهودية لا تقرأ التوراة إلاّ في الترجمة اليونانية التي قام بها في القرن الثالث قبل الميلاد اثنان وسبعون حبراً من يهود مصر، وكان الكثير منهم يعتقد أن الوحي الإلهي يشمل هذه الترجمة أيضاً. وهذه الحالة سهّلت على يهود مصر الاطلاع على آثار فلاسفة الاغريق والحكم على تراثهم. (محي الدين عزوز، علاقة الدين بالفلسفة قبل الاسلام، مجلة الهداية، العدد الرابع، السنة الخامسة ، ١٩٧٨ م، دار الشعائر الدينية، ص ٨٢. وكذلك د. أميره مطر، الفلسفة عند اليونان، ص ٢٤.) وكان من نتيجة ذلك أيضاً أن يهود الاسكندرية أخذوا يشرحون التوراة شرحاً رمزياً على غرار شرح الفيثاغوريين والأفلاطونيين والرواقيين لقصص الميثولوجيا وعبادات الأسرار، فكانوا يؤولون الفصل الأول من سفر التكوين مثلاً بأن الله خلق عقلا خالصا في عالم المثل هو الانسان المعقول ثم صنع على مثال هذا العقل عقلا أقرب إلى الأرض (هو آدم)، وأعطاه الحس (وهي حواء) معونة ضرورية له، فطاوع العقل الحسي وانقاد للذة (الممثلة في الحية التي وسوست لحواء) فولدت النفس في ذاتها الكبرياء وهو (قايين) وجميع الشرور، وانتفى منها الخير (وهو هابيل) وماتت موتاً خلقيا. (يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٤٨) ولعلّ هذه التفسيرات هي التي أوحت وشجّعت فيلون على ما قدّمه من توفيق بين الفلسفة اليونانية والعقيدة اليهودية ، ويبرز فيها تأثير افلاطون كما برز في تلك التفسيرات .

(٥) فؤاد زكريا، دراسته حول التساعية الرابعة لأفلوطين، ص ١٨ .

وكذلك صارت عليّة الله عنده على نوعين: عليّة مطلقة وعليّة نسبية، تبدوان في هذه العبارة :« إن الّله لم يخرج الأشياء إلى النور فحسب، ولكنه صنع أيضاً الأشياء التي لم تكن من قبل، وهو ليس صانعاً فقط، ولكنه خالق. . »، يريد أن العالم المعقول خُلِق من العدم ولذا فالأرواح خلو من المادة ولدها الله كما يلد العقل أفكاره أمّا العالم المحسوس فنتيجة تنظيم الّله لمادة سابقة أو نتيجة فعل وسطاء بين الإله والمادة، كما يذهب إلى ذلك أفلاطون، ويعلل فيلون هذه التفرقة بأن الخلق صادر عن قدرة الله وعن خيريته فلا يخلق من الّله وحده إلاّ الموجود الكفيل بقبول هذه الخيرية(٦).

ويستبعد ريفو أن يكون مصدر هذه الأفكار عند فيلون هو تفسيره لنصوص الديانة اليهودية ويرى أنه قد اهتدى إلى نصوص بعض المفسِّرين القدماء لمحاورة « طيماوس » ونصوص الرواقيين والمشّائين وصاغ منها كل فلسفته(٧).

وعلى أي حال فقد كان تأثير فيلون أقل بكثير فيمَنْ جاء بعده من الفلاسفة المسيحيين أو المسلمين من تأثير أفلوطين الذي كان من الشرّاح الأمناء لأفلاطون وهو المسؤول عن تغذيته بكثير من العناصر اللاهوتية الشرقية، إذ أن اسم أفلاطون هو أول ما يقفز إلى المخيلة عند البحث في أصول فكر أفلوطين ، ولن يماري أحد في أن تعاليم أفلاطون كان لها أكبر الأثر عليه حتى أكّد هو في كثير من الأحيان أنه إنّما يفكر بوحي أفلاطون وأن أفلاطون قد سبقه في كل ما أتى به.

والحق أن هذا التشابه بينهما ليظهر جليّاً حين ندرك أن الكثير مما نُسِب إلى أفلاطون قد نُسِب أيضاً إلى أفلوطين، فمما يُقال عن أفلوطين أنه قد تأثر بالروح الشرقية إلى حد بعيد وأن فلسفته كانت نذيراً بانتهاء عهد الفكر اليوناني وبدء تغلغل الدين في الفلسفة العامة وقضائه عليها. وهذا بعينه ما يقوله الكثيرون عن أفلاطون.فنيتشه وروده Rhode يؤكّدان فلسفته كانت انحرافاً عن التيار العام للتفكير اليوناني تتمثل فيها نزعة زاهدة بعيدة عن هذا العالم، لا نجدها في معظم فلاسفة اليونان الآخرين.

وإذا كان أفلوطين قد نظر إلى فلسفته على أنها تجديد لفلسفة أفلاطون، فقد ترتّب على ذلك أن اختلطت نظريات أفلاطون الأصلية بآراء افلوطين في نظر

(٦) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٢.

(٧) Rivand (A.), Histoire de la philosophie Tom, I, Paris 1948, p. 482.

مؤرخي الفلسفة حتى أوائل القرن التاسع عشر[٨]. ولم تبدأ محاولة فهم أفلاطون فهمًا مستقلا لا تشوبه شائبة ـ كما يقول هوفمان ـ إلاّ بعد أن قام شـليرماخر Schleiermacher بتفسير مؤلفات أفلاطون وترجمتها وقام بوتمّان Buttmann وهيندورف Heindorf بنشرها نشراً دقيقاً. فكان من نتيجة ذلك كله أن نظر إلى أفلاطون نظرة مستقاة من بيئته الأصلية، لا من خلال ما حدث من تطورات تالية لمذهبه، أو من خلال الأفلاطونية المُحدَثة على الأخص[٩].

وإذا كان هذا ما قد حدث بالنسبة للغربيين الذين لم يفهموا أفلاطون منفصلاً عن أفلوطين إلاّ في القرن التاسع عشر بالفعل، فإن شيئا شبيهاً بذلك قد حدث بالنسبة للعرب والمسلمين وفلاسفتهم الذين ـ رغم ما قاموا بترجمته من أعمال أفلاطون ـ قد خلطوا كثيراً بينه وبين أفلوطين من خلال بعض النصوص المجهولة المؤلف أو المنسوبة خطأً إلى أفلاطون كما سنرى في الفصل القادم.

وهذا ما يجعلنا نتوقف لنتعرّض لذكر العناصر الأفلاطونية التي دخلت الأفلوطينية حتى نتبين كيف أثّر أفلاطون في أفلوطين، ونحدد بالتالي العناصر الأفلاطونية التي دخلت الفكر الاسلامي والغربي عن طريق أفلوطين والأفلاطونية المُحدَثة.

فلقد أخذ أفلوطين بالتفرقة الأفلاطونية بين العالم العقلي والعالم الحسي، ووصف العالم العقلي بأنه مصدر الوجود والقيم العليا. فهو عالم الحقيقة الذي يتضمن مبادىء وجود كل شيء وهو مصدر الحق لأن منه تُستَمد الحكمة والعلم وهو مصدر الخير والجمال في الوجود. وهذا العالم مرتب على نظام يتوجه المطلق الذي يشير إليه أفلوطين بأسماء مختلفة، فيسميه تارة الأول، والواحد، والخير تارة أخرى، يليه العقل الكلي يليه النفس الكلية. ومن هذه الأقانيم الثلاثة يتكون العالم العقلي ولا ينبغي أن نفترض أكثر من هذه الأقانيم الثلاثة ولا أقل منها في العالم العقلي[١٠]. ويجعل أفلوطين العقل بين مراتب الموجودات في منزلة صانع العالم Demiurg عند أفلاطون كما يجعله أيضاً متضمناً لـ « المُثُل » الأفلاطونية عدا مثال الخير لأن مثال الخير هو « الأول » ويدلل على تضمنه المُثُل بقوله: إذا كان

---

(٨) فؤاد زكريا، نفس المرجع السابق، ص ١٣ ـ ١٤.

(٩) Hoffman (E.), Platon, Zurich, Artemis - Verlag, 1950, P. 29.

(١٠) أميره مطر، نفس المرجع السابق، ص ٤٣٩.

العالم المعنوي خارجاً عن العقل، فالعقل لا يملك الحقيقة في ذاتها بل له صورتها، كما يملك اللاشيء صورة الشيء، والعدم صورة الوجود. وإذا كان لا يملك الحقيقة في ذاتها فذلك حجة ضد كماله المفروض، لكن ما دام قد فرض فيه الكمال فهو متضمن حقاً «للمُثُل» وكانت هي موجودة فيه لأنها لا تخرج عندئذٍ عن كونها معقولات، وإن كانت معقولات كلية فحسب.

ويجعل أفلوطين «الأول» عنده مساوقاً لمثال الخير عند أفلاطون، وبجَعْلِ العقل مع ذلك متضمناً لبقية المُثُل، يكون قد أقرّ بالمُثُل الأفلاطونية جميعها في تفسيره لأول الموجودات وللتالي له في مراتب الوجود[11].

وكذلك يتضح تأثير أفلاطون في قول أفلوطين: «إنه لولا الواحد لما وجد شيء على الاطلاق فهو فوق الحياة وعلّة الحياة لأن الحياة تفيض منه، كما تفيض المياه من النبع فالواحد عند أفلوطين يقترب كل الاقتراب من الإله الواحد اللامتناهي في عدم تحيزه المكاني أو تحدده الكيفي وهو لا يصفه بالفكر أو الارادة أو النشاط لأن كل صفة من هذه الصفات تفترض التمييز بين الذات وبين موضوع غيرها ولا يجوز التمييز في الواحد لأنه يمتاز بأنه وحدة تامة مطلقة ولذلك فكثيراً ما يلجأ أفلوطين إلى أسلوب السلب حين يصفه بصفات الألوهية والكمال فيقول: لا يجب أن نصفه بأنه يريد وهو كله إرادة أو أنه يعي نفسه وهو كله وعي[12].

وتفسير أفلوطين للأقانيم الثلاثة يعتمدُ على التأمل: فالواحد يتأمل ذاته، والعقل يدرك الواحد كما يدرك نفسه ادراكاً مباشراً أشبه بالحَدْس وادراكه لنفسه هو ادراكه لعالم المعقولات أو المُثُل الأفلاطونية، وكذلكك كل المقولات التي قال بها أفلوطين مثل الاختلاف والذاتية والحركة والثبات تعتمد على المقولات التي نسبها أفلاطون للوجود في «السفسطائي» و«بارمنيدس».

ومن الواضح أن أي شيء يكون متعالياً لدرجة ما، يتطلّب في الدنوّ اليه اتجاهاً صوفياً، وحينما نستمر في هذا الاتجاه طويلاً سيتضح لنا رؤية لا نستطيع التعبير عنها ولا يمكن نقلها للغير، ولقد وصل أفلاطون الى هذه النتيجة كما زعم في

---

(١١) محمد البهي، الجانب الإلهي في التفكير الاسلامي، القاهرة، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٧، ص ١٥٩ ـ ١٦٠.

(١٢) نفسه، ص ٤٤٠ ـ ٤٤١.

« طيماوس »[١٣] باعتدال. وأكّد ذلك بقوة وحماس في « الخطاب السابع »[١٤]، ولعلّ هذا يبرر التجاءه الدائم إلى التشبيه والأسطورة، وهذه من العناصر الأفلاطونية الأصيلة في الأفلاطونية المحدَثة[١٥].

وإذا كانت هذه العناصر جميعاً تتعلّق بتأثير أفلاطون في الجانب الإلهي ، فإنه قد أثّر في البراهين الأفلاطونية على خلود النفس، فقد كرّس أفلوطين فصلاً رئيسياً من تساعياته لاثبات خلود النفس، وفيها نجده يلجأ إلى نفس البراهين التي قال بها أفلاطون من قبل في « فيدون » دون أن يضيف إليها جديداً يعتدّ به[١٦].

وإذا كان تأثير الأفلاطونية المحدَثة قد امتد في أنحاء العالم اليوناني الروماني، وغزا بعد ذلك العالم المسيحي والاسلامي طوال العصور الوسطى إلى حد أنه لم يسلم منه أحد من كبار فلاسفة هذه العصور، وكان القديس أوغسطين على رأس آباء الكنيسة الذين وجدو عند أفلوطين ما يؤيد تعاليم المسيحية، وفي العالم الاسلامي أيضاً قد ترجمت أجزاء من تساعياته الثلاثة الأخيرة إلى السريانية ثمّ نُقِلت إلى العربية ونُسِبت خطأ إلى أرسطو وسُميت باسم «اثولوجيا أرسطو طاليس»[١٧]. إذا كان هذا هو مدى تأثير الأفلاطونية المُحدَثة في العالمين المسيحي والاسلامي، وكانت أغلب العناصر في هذه الفلسفة من أفلاطون، كما أشرنا، فإن

---

(١٣) انظر Plato, Timeeus, (28c), P. 22.

(١٤) Plato, The seventh Letter, English Translated by Walter Hamilton, Benguin Books, 1973, (342 - 343), P. 138.

وللخطاب السابع ترجمة عربية تحت الطبع قام بها د. عبد الغفار مكاوي في كتابة القيم « قراءة لقلب أفلاطون » الذي ستنشره دار المعارف.

(١٥) Jessop (T.E.), The Metaphysic of Plato, an essay in «Journal of philosophical studies», vol. v., 1930, P. 47.

(١٦) عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية،الطبعة الرابعة، ١٩٧٠ م، ص ١٤٧.

(١٧) أميرة مطر، نفس المرجع السابق، ص ٤٥٩.

وأنظر بشأن هذا الخلط الذي حدث في ترجمة تاسوعات أفلوطين باسم « اثولوجيا أرسطو طاليس » على يد عبد المسيح بن ناعمه الحمصي، وما حدث من خلط لدى فلاسفة الاسلام كالفارابي الذي وفّق بين رأيي أفلاطون وأرسطو في « الجمع بين رأيي الحكيمين » على أساس هذا الكتاب المنسوب خطأ إلى أرسطو. (محمد عاطف العراقي، ثورة العقل في الفلسفة العربية، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الرابعة، ١٩٧٨ م، ص ٨٩).

كتابات أفلاطون هي بحق ـ كما قال ولبر لونج W. Long ـ التعبير السامي عن المثالية الاغريقية والدين الاغريقي، التي استمرت تأثيراتها المباشرة وغير المباشرة على هذا النحو في الأفلاطونية المُحدَثة والقديس أوغسطين، اللذين تركا علامات بارزة على اللاهوت المسيحي، والروحانية الأخلاقية والثقافة المسيحية(١٨).

وأهم كتابات أفلاطون التي أثرت في الفكر المسيحي وفي آباء الكنيسة كانت محاورة « طيماوس » التي نعثر فيها ـ على حد تعبير كاشيرر ـ بسهولة على كل عناصر الوحي المسيحي. ألَم يذكر أفلاطون فيها أن العالم مخلوق لأنه مرئي وملموس وله جسم. وما هو مخلوق ينبغي بالضرورة أن يكن له علّة؟ ألَم يذكر أنه من العسير للغاية العثور على « أب » لهذا العالم و « صانع له » . وحتى إذا أمكننا العثور على هذا الأب، فإنه سيتعذّر تعريفه للآخرين. الا يُستشَف من كل هذا الكلام التنبؤ بكشف أسمى وأعظم، اي بتجسّد السيد المسيح؟

وقد قام المفكرون في العصور الوسطى بتفسير نصوص أفلاطون على هذا الوجه، وهذا أمر مفهوم ولا مفرّ منه بغير جدال، على أنه مما يثير الدهشة إلى حد ما، أن تستمر هذه النظرة نفسها، وأن يدافع عنها الباحثون المحدثون الذين يعرفون كل أعمال أفلاطون على خير وجه، والذين توافرت لهم كل الوسائل الحديثة في النقد والتفسير التاريخي. فلقد حاولوا كذلك ايجاد توافق كامل، إنْ لم يكن هوية، بين الصانع الأفلاطوني والإله الشخصي في الاصحاح الجديد. ولكن هذا الادعاء لا يمكن قبوله، فواضح أولاً ـ كما أشرنا من قبل ـ أن أفلاطون لم يضع نظرية متماسكة في الإلهيات في « طيماوس » . وإذا أردنا معرفة تصوره الحقيقي للإله فعلينا بدراسة مؤلفاته الأخرى وأكثرها لم يكن معروفاً لدى مفكري العصور الوسطى. وثمّة أسباب أخرى تدعونا إلى عدم القول بوجود أي تشابه بين أسطورة أفلاطون عن الصانع الإلهي وفكرة التوحيد في العهد القديم، فالصانع عند أفلاطون ليس خالقا. إنه مجرد صانع فهو لم يخلق العالم من عدم(١٩)، ولذا فهو مختلف تماماً عن اقرار المسيحية الاعتقاد في الإله الخالق(٢٠).

---

(١٨) Long (Wilbur), Religion in The Ideal Tradition, an essay in «Religion in philosophical and cultural perspective», pp. 39 - 40.

(١٩) ارنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، الترجمة العربية، ص ١٢٥ ـ ١٢٦.

(٢٠) Armstrong (A.H.), An Introduction to Ancient Philosophy, P. 48.

وانظر أيضاً: كولنجوود، فكرة الطبيعة، الترجمة العربية، ص ٩٠.

ولعلّ هذا الخلط يُعزى إلى حد كبير إلى الغموض البادي في « طيماوس » والذي يمكن اعتباره صادراً عن وحي ، ويعدّه ضعاف العقول ربانياً وحقاً لا ريب فيه. فلقد صاغ الفيلسوف الشاك تيمون Timeon فعلاً جديداً هو تيتوسس Timaiographein بمعنى يكتب بأسلوب «طيماوس» الموحى به. وقابل جوليان المرتد عن دينه في النصف الثاني من القرن الرابع بين « طيماوس » و « سفر التكوين ». وكان بروقلس Procles في النصف الثاني من القرن الخامس وهو أحد رؤساء الاكاديمية الأفلاطونية الأواخر، يريد أن يحرق كل الكتب ما عدا « طيماوس » ، فأثر طيماوس اذن من هذه الناحية قوي غلاب، وإنْ كان في جوهره سيئاً[٢١].

وإذا كان الجميع يؤكّدون على أثر « طيماوس »[٢٢] هذا، فإن باركر يؤكّد على تأثير « القوانين » أيضاً في العصور الوسطى المسيحية، فالعصور الوسطى تبدأ من حيث انتهت« القوانين »، ولا يصدق هذا على الكتاب الثاني عشر فحسب، بل على الكتب الثلاثة الأخيرة وحتى الدراسات الإلهية الفلكية التي لقيت أعظم تعبير عنها في الكتاب العاشر[٢٣]، قد انتقلت إلى كنيسة العصور الوسطى عن طريق فصل شهير من فصول « الميتافيزيقا » لأرسطو، كما أن اعتراف دانتي بالايمان حيث يقول : « أؤمن بإله واحد أبدي لا شريك له تتحرك السموات كلها بأمره دون أن يتكلم » يرجع في النهاية عن طريق أرسطو إلى أفلاطون، أفلاطون « القوانين »، ثمّ إن تأييد التعذيب الديني وهو أحد الملامح البارزة في الكتاب العاشر له أيضاً ما يقابله في العصور الوسطى[٢٤].

وإذا تساءلنا الآن عن مظاهر هذا التأثير الأفلاطوني على مفكري المسيحية أو بعبارة أخرى، ما هي العناصر الأفلاطونية التي دخلت الفلسفة المسيحية؟ أو كيف رأى آباء الكنيسة آراء أفلاطون الإلهي؟

= وانظر كذلك: البيرريفو، مقدمته لترجمته الفرنسية لطيماوس، الترجمة العربية ص ٥١ - ٥٢.

(٢١) جورج سارتون، تاريخ العلم، الجزء الثالث، ص ٥٩ ــ ٦٠.

(٢٢) Burtt. The Metaphisical Foundation of Modern Science, P. 41.

(٢٣) أنظر هامش ص ٣١٠ من: أرنست باركر، النظريات السياسية عند اليونان، الجزء الثاني. حيث يقتبس قول ريتر الذي ينقل قول كاتب فرنسي يصف هذا الكتاب قائلا « إنه كتاب التعليم المسيحي لكل رجال الدين في اليونان حتى عصور المسيحية ».

(٢٤) أرنست باركر، نفس المرجع، ص ٣١٠.

إذا تساءلنا عن هذا، فإن باسكال يجيبنا في خطراته: «إن افلاطون مهد للمسيحية»، ويوسيب القيصراني والقديس أوغسطين يقولان: إنه أقرب إلينا من أي فرد آخر»، ويقولان أيضاً: « الأفلاطونية دهليز للمسيحية »[٢٥]. ويرى القديس أوغسطين أيضاً أن افلاطون هو المثل الأعظم للفلسفة اليونانية والمفكرين الآخرين ما هم إلاّ صور صغرى تدور حول قاعدة النصب التذكاري لأفلاطون[٢٦]. وما ذلك في نظره إلاّ للتوازي المذهل الموجود بين آرائه الملهمة وما جاء في الكتب المقدسة، إذْ أن أوغسطين كان يعتقد بأن أفلاطون كان جاهلاً بما جاء به موسى عليه السلام في التوراة[٢٧].

أمّا القديس جوسطين وكليمان الاسكندري وأورجين والقديس باسيليوس والقديس جريجوري النازيانزي، فيحلو لهم أن يجدوا لدى أفلاطون تلك الارهاصات والبشائر بالحقيقة. وقد خصص له ايوسيب ثلاثة كتب برمتها من مؤلفه «الاعداد الأنجيلي» وقد أكثر من الاقتباس من المحاورات حتى اختفى كلامه وراء نصوصها، فقد طاب لآباء الكنيسة أن يجدوا لدى أفلاطون عناصر كثيرة منها وجود اللّه والعناية الإلهية، واستشفاف عقيدة التثليث والخلق وخلود النفس والصراع الأبدي بين البدن والروح، وتسخير قوة الدولة لخدمة الدين، وهم يقولون إن أفلاطون قد توصّل إليها بمددٍ إلهي[٢٨].

فايمان المسيحية بالروح وخلود النفس لم يكونوا هم مبدعوه، بل إنه قد ظهر في الفكر اليوناني لدى فيثاغورس أولاً حينما اعتقد بالتناسخ ثمّ لدى أفلاطون الذي أثر في آباء الكنيسة في قوله بأن الروح متميزه عن البدن، وقد أصبح هذا مبدأ مسيحيا[٢٩].

ولعلّ تبني أفلاطون للديانة الفيثاغورية هو الذي جعلها موضع اهتمام

---

(٢٥) أوجست ديس، أفلاطون، ص ١٥٧ ـ ١٥٨.

(٢٦) نفسه، ص ١٥٧.

(٢٧) Jaeger (W.), Theology of Early Greek philosophers P. I.

(٢٨) Mortimer J. Adler and William Gorman, The Great Ideas, Vol. II, published with the editorial advice of the faculties of University of Chicago, 1952, p. 886.

(٢٩) Russell (Ber Trand), Religion and Science, London, Oxford University press, New - York, 1960; P. III.

وانظر ايضاً:

Mathews, The Idea of God, an essay in «Outline of Modeen Knowledge» P. 79

شديد في التاريخ اللاحق، في اللاهوت الأوروبي، حينما صنع مصاهرة بين الأفلاطونية والدين المسيحي لدى القديس بولس st. Paul، على الرغم من أنه قد مرّت قرون عديدة قبل اهتداء العالم الغربي لهذه الأفلاطونية المسيحية(٣٠). إذ أن الآباء والفلاسفة المسيحيين كانوا في البداية جميعاً أفلاطونيين، وأصبحوا أرسطيين بعد القرن الحادي عشر(٣١)، ثم عادت الأفلاطونية تسيطر عليهم من جديد حتى وجد ما يُسمى بالأفلاطونية المسيحية منذ بداية عصر النهضة(٣٢).

فلقد أمدّت نظرية افلاطون ــ بلا جدال ــ الفكر النظري المسيحي بالكثير من العناصر الهامة ولا سيما مثال الخير على نحو ما وصفه في « الجمهورية » التي ساعدت فيما بعد على توضيح الفكرة الفلسفية عن الّله المسيحي(٣٣). وربما أمكننا القول بناءً على ذلك بأن حديث أفلاطون عن المبدأ الأعلى والصانع قد تمّ الجمْع بينهما في الديانة المسيحية بعد أن أُضيفت إليهما خصائص الّله كما جاءت في الكتاب المقدس. فالصانع الكلي في نظر المسيحية هو أيضاً مبدأ الخير(٣٤).

ويظهر هذا جلياً في فلسفة القديس أوغسطين الذي يقرّ مع أفلاطون في « الاعترافات » بأنه لّما كان الّله خيراً أو بريئاً من كل جسد، فقد أراد أن تكون جميع الأشياء شبيهة به على قدر الامكان. واوغسطين يجمل ما ورد في سفر التكوين على هذا المعنى فيقول: « إن الّله قد نظر إلى كل ما خلقه فرأى أن ذلك حسن. والّله قد خلق الأشياء كلها بكلمته، وهو لم يخلقها إلاّ لأنها حسنة ». وما دام الشر سلباً أو عدماً محضاً فإن كل ما في الوجود يُعدُّ مظهراً من مظاهر خيرية الله دون أن يكون ثمة موضع للقول بوجود نقص أو تصدع أو انحلال في أي عمل من أعمال الخلق الإلهي(٣٥)، ففلسفة أوغسطين ليست سوى مزيج من التصور اليهودي ــ المسيحي لّله، والتعبير الرواقي عن القانون الإلهي في صورة الواجب الانساني بالاضافة إلى المثال الأفلاطوني لعالم أفضل.

---

(٣٠) Corford (F.M.), Greek Religious Thought, P. XXV.

(٣١) Russell (B.), Op. Cit., P. 113.

(٣٢) Jaeger (W.), Op. Cit., P. 2.

(٣٣) اتين جيلسون، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، عرض وتعليق امام عبد الفتاح امام، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، الطبعة الثانية ١٩٧٤ م، ص ٦٨.

(٣٤) جان فال، نفس المرجع السابق، ص ٤٧٠ ــ ٤٧١.

(٣٥) زكريا ابراهيم، اعترافات القديس أوغسطين، مجلة تراث الانسانية، المجلد الثاني، ص ٦٦٢

فقد أعلن أوغسطين أن كل فرد منا إنْ هو إلاّ جزء من الّله، ولّما كنا مسيرين بما قُدِّر علينا فنحن ملزمون باتباع مشيئته، أي أن علينا أن نحوّل أنظارنا من عالم الظواهر الذي هو عالم من ظلال إلى عالم المثل الذي هو عالم الجوهر، ومن اضطراب الحياة الدنيا إلى ملكوت السموات. ولم يكن تحول أوغسطين الأخير نتيجة الاعلان الإلهي المفاجيء الذي ظهر له من خلال رسالة القديس بولس فحسب، وإنما كان أيضاً نتيجة دراسته الطويلة للافلاطونيين. وقد كان افلاطون شأنه في ذلك شأن بولس، يصرّ على أن« النفس » إذا ما بدأت ترقى إلى الّله فإنها يجب أن تتخلّص من شهوات الجسد »[٣٦].

ويبدو تأثير أفلاطون واضحاً أيضاً على القديس توما الأكويني في فهمه للإله أكثر من تأثير أرسطو عليه، فالّله يخلق الأشياء كلها لأنه يحبها، وفكرة خلق العالم هذه نتيجة لحب الّله إنْ هي إلاّ فكرة أفلاطونية أكثر منها أرسطية. فقد كان الأكويني شخصية أكثر حرارة وحماسة من أرسطو ، ومن ثمّ نجد أن إله الأكويني كان أكثر عطفاً ورحمة من إله أرسطو ، وجميع الفلاسفة يتمثّلون آلهتهم على صورهم الذاتية. فبينما إله أرسطو هو المحرّك الثابت نجد أن إله الأكويني مثل إله أفلاطون هو المحب الخلاق. ولا يخلق الّله الانسان فحسب، بل يخلق العالم أجمع كذلك على صورته. ولذلك تحاول جميع الأشياء أن تتخذ صورة أقرب ما تكون شبهاً بالّله. فالحياة إذنْ جهاد متصل للوصول إلى الكمال، وكل الخليقة الزائلة إنْ هي إلاّ محاكاة فطرية للصورة الإلهية، فهكذا يريد الّله وارادته هي بداية الوجود ونهايته. وجميع أطراف العالم المتناقضة ـ التي نراها ونحس بها من ألم ولذة ومرض وصحة وحسد ورحمة وانتقام وعفو وموت وحياة ـ أشبه ما تكون بألوان المنشور المختلفة. فإذا ما امتزجت جميعها فإنها تذوب في بهاء خير الّله وعلمه ومحبته. ولذلك فكل ما هو خير يأتي من عند الّله، كما أن كل ما يأتي من عند الّله خير. وما الشر إلاّ تحدٍ يرمي إلى تحويل طريقنا إلى جهاد له نشوته ومغزاه[٣٧].

فلم يكن القديس توما الأكويني إذنْ ـ على حد تعبير هنري توماس ـ إلاّ الخلف الروحي للقديس اخناتون والقديس بوذا، والقديس كونفوشيوس،

---

(٣٦) هنري توماس، أعلام الفلاسفة كيف نفهمهم، الترجمة العربية، ص ١٧٣.
(٣٧) نفسه، ص ١٩٢.

والقديس زرادشت، والقديس أشعيا، والقديس افلاطون[٣٨]، بالاضافة إلى القديس اوغسطين والقديس بولس[٣٩].

ومن العناصر الهامة التي كان لها تأثير كبير على الفلاسفة المسيحيين من جانب أفلاطون إلى جانب خيرية الإله، فكرة الله نفسها إذ ذهب بعض الفلاسفة إلى أن الأفلاطونية قد توصّلت إلى فكرة الله بطريقة لا يمكن أن نميزها عملياً عن فكرة الله في الديانة المسيحية. ويذهب المدافعون عن هذه القضية إلى أن الفكرة الحقيقية عند أفلاطون هي أن « درجة الألوهية تتناسب مع درجة الوجود » فالعظيم في الألوهية عظيم في جانب الوجود، والعظيم إلى أقصى حد من حيث الوجود هو « الوجود الكلي » فكيف ننكر بعد ذلك أن الوجود الكلي عند أفلاطون هو الله. وأن هذا الإله هو نفسه الذي سيقول عنه فينيلون Fénélon في بحثه « دراسة لوجود الله » أنه يجمع في ذاته بين « تمام الوجود وشموله » وهو الذي سيقوله عنه مالبرانش في كتابه « بحث عن الحقيقة » أن فكرته هي فكرة الوجود بصفة عامة، الوجود بلا قيد ولا شرط ولا حدٍ ، الوجود اللامتناهي[٤٠].

والحق أن هذا التأويل لنصوص أفلاطون والذي مثّل تأثيرا مباشراً ـ كما رأينا ـ على مفكري المسيحية، تأويل خاطىء لتلك النصوص. وهذا ما عبّر عنه جيلسون E. Gilson حين قال: علينا أن نكون على حذر فنحن أمام تشابه حرفي في النصوص إذا ما قارنا بينها، لكنه تشابه مضلل تماماً لأن الوجود الكلي في محاورة « السفسطائي » لأفلاطون هو بغير شك شمول الوجود بمقدار ما يكون معقولا وبالتالي حقيقياً، لكن ما يعنيه ذلك بالفعل هو رفض متابعة بارمنيدس الايلي في محاولته انكار حقيقة الحركة والصيرورة والحياة. وبهذا المعنى فإن من الصواب أن نقول إن أفلاطون أضفى على الوجود ـ وفقاً لدرجة سموه في الوجود ـ درجة معينة من المعقولية، وكذلك درجة معينة من الواقعية الحقيقية. لكن أفلاطون قبل

---

(٣٨) هذا الوصف ليس من قبل هنري توماس وحده، بل إن بعض الدارسين للتصوف يعدون أفلاطون واحداً في سلسلة الأنبياء الروحيين المؤسسين للتصوف المسيحي ونبي من المبشّرين بالتصوف الديني.
انظر في هذا Cheney (S.), Op. Cit., pp. 115 - 116.

(٣٩) هنري توماس، نفس المرجع السابق، ص ١٩٣.

(٤٠) اتين جيلسون، نفس المرجع السابق، ص ٧٣.

كل شيء لم يقل إن الوجود الكلي هو الّله[٤١]. ومن ناحية أخرى فإن تناسب درجة الألوهية مع درجة الوجود لدى أفلاطون لا تقرّه المسيحية، فعند المسيحي ليس ثمّة درجات أو مراتب للألوهية. فالّله وحده هو الإله، والتناسب الموجود بين ما هو عظيم في الوجود وما هو عظيم في الألوهية لا يكون عند الرجل المسيحي إلاّ على سبيل المجاز، فالموجودات لا يمكن أن تكون على درجة كبيرة أو قليلة من الألوهية.

والفارق الجذري بين التراث الأفلاطوني والتراث المسيحي يكمن في القول بأننا لا نجد عند أفلاطون معنى خاصاً لكلمة «الوجود» يُطلَق على الّله وحده. وهذا هو السبب في أن إلهه لا يمتلك من الألوهية إلاّ من حيث الدرجة العليا أو القصوى فحسب، وليست الألوهية خاصية فريدة لا تلحق إلاّ به، بل حيثما كان هناك وجود، كانت ألوهية، فليس ثمّة وجود واحد يستحوذ على فكرة الألوهية بتمامها وكمالها[٤٢].

وإذا كان أفلاطون يؤمن بأن إلهه يُعنىَ بالبشر وبالعالم، فإن العناية الإلهية تمثل ركناً من أركان الدين المسيحي، ورغم أن فكرة العناية ليست مسيحية من كل وجه، فإن للمسيحية ــ كما يرى جيلسون ــ فكرة خاصة عن العناية الإلهية ويُعدّ أفلاطون أقرب الفلاسفة إليها من أي مفكر آخر في العصر القديم، ومن اليسير معرفة السبب الذي جعل آباء الكنيسة وفلاسفتها يلجأون إليه كثيراً ويستشهدون به مراراً، ففي «القوانين» نجد قوله ــ الذي عرفناه ــ بأن هناك آلهة وأنها تُعنىَ بشؤون البشر ومن المستحيل رشوة هذه الآلهة أو شراء ارادتها[٤٣].

وعلى أي حال فقد تنبّه إلى مثل هذه الاختلافات بين ما جاءت به الأفلاطونية وما جاءت به المسيحية، الفيلسوف المسيحي اوريجين. ويبدو هذا من مناقشته للفلاسفة اليونانيين حيث رأى أنهم ــ ومنهم أفلاطون ــ يضعون بإزاء الّله

---

(٤١) اتين جيلسون، نفسه، ص ٧٣ ــ ٧٤.

(٤٢) اتين جيلسون، نفس المرجع السابق، ص ٧٤ ــ ٧٥.
وانظر كذلك
Walsh (W.H.), Metaphysics, Hutchinson, University Library, London, Second impression, 1966, P. 37.

(٤٣) اتين جيلسون، نفس المرجع، ص ٢٠٩.

مادة غير مخلوقة، وقرر أن هذا الرأي عديم الجدوى ومعارض لسمو اللّه، فهو عديم الجدوى لأن القائلين به يسلّمون بعدم كفاية الصدفة في تنظيم العالم، ويرون ضرورة القول بالصانع، فما الذي يمنعهم من التسليم بخلق المادة والذي يستطيع تنظيمها يستطيع خلقها؟.

وهذا الرأي أيضاً معارض لسمو اللّه لما يترتب عليه من أنه لو لم توجد المادة لما صار اللّه صانعاً ولا أباً محسناً ، وهذا باطل فليس اللّه بحاجة إلى شيء لكي يصنع، ولا يمكن اخضاع تدبيره لشرط سابق. ويرد أوريجين على القائلين بافتقار كل صانع إلى مادة يُصنَع منها بأن هذا التشبيه لا يجوز هنا وبأنه يجب تطهير هذه الصورة الساذجة عند الكلام عن اللّه، وعلى ذلك فليس يعني قدم المادة أنها موجودة دون فعل اللّه، بل إنها مخلوقة من العدم دون ابتداء. بيد أنها متناهية من حيث المقدار، فإن عدداً لا متناهياً بالفعل مناقض للعقل، في حين أن وجودها منذ الأزل وإلى الأبد غير مناقض لأن العدد هنا ليس تاماً بالفعل بل متعاقباً[٤٤].

وإذا كانت تأثيرات أفلاطون في الفلسفة المسيحية قد بلغت حد تكوين مدرسة أفلاطونية كما كانت هناك مدرسة مشائية أرسطية، فإن المسلمين ـ كما يزعم كارادوڤو Carra De Vaux ـ لم يعرفوا فلسفة أفلاطون معرفة تبلغ من الدقة ما يمكنهم من تأسيس مدرسة أفلاطونية صحيحة. ففلسفته ـ كما ذكرها الشهرستاني ـ لا تمثّل رأي مدرسة اسلامية ولكنها فقط تمثّل ما كان يعتقد الشهرستاني أنه رأي افلاطون وهو يبدو في شكل مذهب مرتّب يشبه فلسفة العصور الوسطى وفي بعض أجزائه من الدقة ما يشبه آراء المعتزلة، ولم يكن لفلسفة أفلاطون أثر قوي في الاسلام إلّا بطريق غير مباشر، فقد أثّرت فيه عن طريق الأفلاطونية المحدثة ولكن من السهل أن ندركها من وراء هذا القناع.

وأهمية القسم الإلهي من فسلفة أفلاطون ترجع إلى سمو تصوره لإله واحد، ذلك التصور الذي عرفه في فلسفته المسلمون وخاصة الشهرستاني وإن كان لم يدرك تماماً نظريته في الخير الأعلى التي نجدها أكثر وضوحاً فيما كتبه ابن سينا في الفلسفة الصوفية وهي ممتزجة فيها بنظرية العناية الإلهية وبفكرة التفاؤل، وتذهب هذه النظرية إلى أن الشر لا يصيب إلّا الأشياء العارضة القابلة للزوال. وقد شغل مفكري المسلمين بنظرية الواحد والكثرة وكيفية الصدور، صدور الكثرة عن

(٤٤) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٨٠.

الواحد. وكانوا في هذه المسائل أكثر ترتيباً من أفلاطون بوجه عام إذْ لا يغيب عن أذهاننا الآراء المنظمة التي أدلى بها ابن سينا فيما وراء الطبيعة وتأملات جلال الدين الرومي السامية، وان كان بها شيء من الغموض، وكيف رد ابن طفيل الاشخاص والاجناس والانواع الى الوحدة[٤٥].

وعلى الرغم من أن أثر افلاطون وتعاليمه واسمه ايضا، قد اختلط عند العرب باسم افلوطين وآرائه، فان جميع المدارس الفلسفية تعتبر افلاطون حكيما وقد عده كثير منها نبيّاً مرسلا كصابئة حران واخوان الصفاء، ومتصوفة سجستان والقائلين بفلسفة الاشراق من مدرسة السهروردي المقتول وكذلك الاسماعيلية[٤٦].

وبمقدار ما كان لأفلاطون من أثر على الفلسفتين المسيحية والاسلامية، كان له أثره أيضاً على الفلسفات الشرقية وخاصة الفلسفة الإلهية الهندية، التي استقى منها أفلاطون كثيراً من العناصر، ثمّ أسدى إليها بنفس المقدار كثيراً من العناصر بدت بوضوح في أكبر مفكريها فيما بعد الميلاد وهو شانكارا (٧٨٨ــ ٨٢٠ م) الذي يُطلَق عليه أبو الفلسفة الهندية، إذْ يتفق شانكارا مع أفلاطون في تعريف الفلسفة بأنها الرؤيا للحقيقة السرمدية وأنها تترفع عن التشبث بأمور الحياة الزائلة[٤٧].

ولقد تأثر شانكارا بقصائد «الاوبانيشاد» التي سبقته في اللاهوت الهندي وهي تقول في بعض مواضعها بانقضاء عهد انصاف الآلهة الذين سردتهم ترانيم الفيدا، وبشّرت بقدوم الإله الحق. وقررت أن آلهة الفيدا مجرد وسطاء بين الناس والإله الواحد الأحد. كما ذكرت، بموضع آخر أن الآلهة المتعددة هي مجرد مظهر لهذا الرب الأعلى الباقي، براهمان الموحد[٤٨].

ولعلّنا نلحظ التماثل بين ما جاء في «الاوبانيشاد» وبين آراء أفلاطون، كما أن الإله الخالق (أي ايشفارا Isvara اصطلاحاً) هو في شانكارا الروح الأسمى وهو

---

(٤٥) كارادي فو، مادة «افلاطون»، بدائرة المعارف الاسلامية، المجلد الثاني، الترجمة العربية، ص ٤٢٦ ــ ٤٢٧.
وانظر كذلك: محمد عاطف العراقي، الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل، القاهرة، دار المعارف، ١٩٧٩ م، ص ١٧، ٢٩.

(٤٦) كارادي فو، نفس المرجع، ص ٤٢٨.

(٤٧) فؤاد شبل، شانكارا ــ أبو الفلسفة الهندية ــ، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥ م، ص ٧.

(٤٨) فؤاد شبل، نفس المرجع السابق، ص ٢٠.

المعرفة الشاملة. إنه روح الطبيعة، والقادر على كل شيء، ومبدأ الكون وخالقه وحاكمه ومفنيه، وأنه الذي يسبغ الحقيقة على جميع التنوعات لأنه جوهر علّة العالم ومادته الفعّالة(٤٩). وهذه الأوصاف التي أسبغها شانكارا على الإله هي نفسها الصفات التي وصف بها أفلاطون إلهه فهو الروح الأسمى وهو المعرفة الشاملة وهو علّة الكون وحاكمه.

أمّا في العصور الحديثة فإن إله أفلاطون ما زال يعيش وما زال يؤثر على الفلاسفة ولكنهم قد تأثروا به عن وعي وفهم لماهية إله أفلاطون من خلال نصوصه ودراسته دراسة متعمقة. ولقد بلغ تأثيره على هؤلاء الفلاسفة إلى حد أن قسّم الفيلسوف الفرنسي المعاصر جاك ماريتان J. Maritain المذاهب الفلسفية الكبرى إلى مجموعتين، مجموعة يدخل فيها الفلاسفة الذين يقدّسون العقل ويتوقفون عند الماهيات ويتأملون المعقولات في سماء التجريد دون أن يهتموا بالوجود الفعلي أو الحقيقة العينية، وهؤلاء هم الفلاسفة الذين سحرتهم أنغام أفلاطون فلم يعرفوا العالم بل تصوروه كتاباً من الصور، يقلبون صفحاته ظانين بذلك أنهم يلمسون الواقع. وربما كان على رأس هذه الطائفة ديكارت ومالبرانش وليبنتز وسبينوزا وهيجل.. الخ. أمّا المجموعة الثانية من المذاهب الفلسفية فهي تلك التي يندرج تحتها المعارضون للأفلاطونية من أمثال شوبنهور ونيتشه وغيرهم ممّن أرادوا العمل على تمزيق «كتاب الصور» فلم يلبثوا أن حطّموا الفلسفة وهدموا العقل نفسه(٥٠).

وهذا التقسيم الذي قدّمه ماريتان للفلاسفة المعاصرين قد أقامه كما رأينا على أساس تأثرهم بأفلاطون. وعلى الرغم من أن تأثير أفلاطون لم يكن ليكون لأول وهلة واضحاً بنفس الطريقة التي له في العصور القديمة والوسطى، فإنه ـ كما يقرر كوبلستون ـ كان الأب الأكبر لكل فلسفة روحية، وكل مثالية موضوعية، في نظريته في المعرفة والميتافيزيقا والأخلاق والسياسة. فقد كان تأثيره عميقاً على كل المفكرين الناجحين سواء بالسلب أو بالايجاب. ويكفي أن نذكر الالهام الذي قدّمه أفلاطون لمفكرين أمثال بروفيسور وايتهد ونيقولاي هارتمان(٥١) وغيرهم. كما سيتضح لنا ذلك في الصفحات القادمة.

---

(٤٩) نفسه، ص ١١٨ ـ ١١٩.

(٥٠) زكريا ابراهيم، المجموعة اللاهوتية للقديس توما الأكويني، مقال بمجلة تراث الانسانية المجلد الثالث، ص ٧٨٤.

(٥١) Copleston (R.), Op. Cit., P. 288.

الفصل الأول

أفلاطون الإلهي في الفكر الاسلامي

لقد وقع في شعور المسلمين أن كسباً كبيرا لدعوة الاسلام، أن يُضَاف إليها العقل اليوناني المؤمن بالإله، ممثلاً في الفلسفة الإلهية التي قام عليها أرباب العقل الانساني: سقراط وأفلاطون وأرسطو. فإنه لكسب كبير للدعوة الاسلامية أن تظاهرها هذه العقول الحرة الجبارة وأن يسعى إليها هذا الركب الكريم، هاتكاً حواجز الزمن المتكاثفة ليضع منطق العقل وراء هَدْي السماء وليعلم مَنْ لم يكن يعلم أن هذه الدعوة واقعة في العقل الانساني، مقررة في مفاهيمه وأن التوحيد الذي جاء به الاسلام ليس إلّا توكيداً لما ينبغي أن يهتدي إليه العقل المتحرر من عمليات التقليد والهوى.

ذلك أكبر الظن عندي، هو الذي حمل فلاسفة الاسلام ـ أو بعضهم على الأقل ـ على تقدير الفلسفة اليونانية وخاصة الإلهية وعلى مقابلتها بما جاء به الاسلام، وذلك ليؤكدوا أمرين وليخدموا غرضين: أولهما: اقامة شهود من غير المسلمين على صدق الدعوة الاسلامية في وحدانية الّله مَمنْ شهد لهم الناس جميعاً بكمال العقل وسلامة التفكير. وثانيهما: قيام الحجة على أن دعوة الاسلام ليست للعرب وحدهم وإنما هي للناس جميعاً، إذْ كانت تعاليمها واقعة في العقل الانساني منذ أقدم العصور. وقد أدّى هذا الشعور عند الفلاسفة المسلمين إلى المبالغة في تقدير الفلسفة اليونانية واعتبارها بناء قدسياً لا يدخل أي فساد على كلياته أو جزئياته[1].

فقد ذهب تلاميذ الفلسفة اليونانية في الاسلام للتنقيب عن الجذور لكل

---

(١) عبد الكريم الخطيب، الّله ذاتاً وموضوعا، القاهرة، دار الفكر العربي، الطبعة الثانية ١٩٧١ م، ص ٢٦٤ ـ ٢٦٥.

شيء وكانت الفلسفة هي مرشدهم، فبدأوا يناقشون مشكلة « طبيعة الله » محاولين الحفاظ على التوحيد دينياً وفلسفيا، ولكن هذا الحفاظ قد تطلّب منهم تبسيط « طبيعة الله » الغامضة. وعلى سبيل المثال كما قال محمد (صلى الله عليه وسلم) كان العليم (Knowledge - ilm) ولذا فهو يمتلك صفة العلم (The knower al - ālim) ولكن بماذا كان علمه، أبشيء داخل ذاته أو خارجها؟ لو كانت الأولى لكانت هناك ثنائية في ذاته، ولو كانت الثانية لاعتمدت معرفته على شيء ما خارج ذاته. ومن أجل هذا التناقض قال بعضهم بأن الله لو كانت وحدته واستقلاله مصانين، لما أمكن وصفه بأي صفة ايجابية وللزم وصفه بصفات سلبية[٢].

وقد انتشرت مثل هذه المناقشات الجدلية في صدر الفكر الاسلامي، وكان من شأنها أن زعزعت ايمان بعض ضعفاء الايمان، مما جعل بعض الخلفاء يحكم على مثل هؤلاء المجادلين الملحدين بالحرق والصلب واحراق كتبهم[٣]. وهذا ما حدا بكثير من الفلاسفة المسلمين إلى دراسة الفكر اليوناني دراسة متعمقة، ومحاولة التوفيق بينه وبين ما جاء به الاسلام، وكشف نقاط الالتقاء بينهما. ولكن غاب عن كثير منهم نقاط الاختلاف الجوهرية الكثيرة بين آراء أفلاطون وأرسطو وبين ما جاء به « القرآن الكريم » ، لأن فلاسفة اليونان مع كونهم يكادون يجمعون على ألوهية إله واحد، فوق الموجودات كلها، إلاّ أنهم مع هذا ــ كما رأينا لدى أفلاطون قمة التفكير اللاهوتي بينهم ــ يخلطون كثيراً بين الإله وبين الموجودات ، فتارة يجعلون لمادة الوجود وجوداً مناظرا لوجود الّله، وأن الله لم يخلق المادة، وإنما خلق صوراً منها. وتارة يجعلون الّله قد أبدع العقل الأول أو العقول المفارقة، ثم جعل إلى هذا العقل أو تلك العقول تدبير الوجود، وأن ليس لّله بعد هذا عمل في الوجود. إلى غير ذلك من التصورات التي تعزل الله عن الوجود أو تخلطه به[٤].

وإذا كانت دراستنا لتأثير الفلسفة اليونانية على الفكر الاسلامي، تقتصر على أفلاطون ، فإن من المناسب لأغراضنا أن نعرف في البداية ، أن طائفة كبيرة من

---

(٢) انظر مادة « ALLAh » في:

Shorter Encyclopedia of Islam, Luzao and co., p. 37.

(٣) راجع: توفيق الطويل، قصة الصراع بين الدين والفلسفة، القاهرة، دار النهضة العربية، الطبعة الثالثة، ١٩٧٩ م، ص ١١٧ ــ ١١٨ وما بعدهما. وكذلك أحمد أمين، ضحى الاسلام، جـ ١، الباب الأول، الفصل السادس.

(٤) عبد الكريم الخطيب، نفس المرجع السابق، ص ٢٦٧.

مؤلفات أفلاطون قد نُقِلت إلى اللغة العربية مثل « طيماوس » و« السفسطائي » و«النواميس»، كما أن العرب عرفوا طائفة أخرى مثل «جورجياس» و«أقريطون» و«فيدون» و«أوطيفرون» و«فايدروس» و«بروتاجوراس» و«مينون».

كما نقلت إلى العربية كتب منسوبة إلى أفلاطون مثل « كتاب الروابيع » و « وصية أفلاطون في تأديب الأحداث » وقد لخص الشهر ستاني (المتوفي ٥٤٨ هـ ١١٥٣ م)[٥] صاحب « الملل والنحل » مذهب أفلاطون تلخيصاً يدل على أن ذلك المذهب كان معروفاً في العالم العربي[٦].

ولعلَّ ابن النديم (٣٨٥هـ-٩٩٥م) قد سبق الشهرستاني إلى تلك الكتب المترجمة لأفلاطون وقرر في « الفهرست » أن الثقاة أخبروه بأن « طيماوس » قد نُقِلت في ثلاث مقالات، وقد نقلها ابن البطريق وحنين بن اسحق أو أصلح حنين ما نقله ابن البطريق[٧].

وإذا عرفنا أن ابن البطريق عاش حوالي ١٨٠ هـ وأن حنين بن اسحق قد عاش حوالي ١٩٤ إلى ٢٦٠ هـ، لعرفنا أن « طيماوس » كانت من أوائل المحاورات التي تُرجمت إنْ لم تكن أولها، وقد نُقِلت كاملة على حين أن « النواميس » أي « القوانين » قد قام الفارابي بتلخيصها في « تلخيص نواميس أفلاطون » حتى الكتاب التاسع فقط[٨]. أي أن العرب قد عرفوا « طيماوس » أول ما عرفوا

---

(٥) سنعتمد في ذكرنا لتواريخ فلاسفة الاسلام على اللوحة التاريخية التي قدّمها بينيس في « مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود »، نقله عن الألمانية محمد عبد الهادي أبو ريده، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٦ م.

(٦) عثمان أمين، الروح الأفلاطوني، مقال بكتاب « دراسات فلسفية »، ص ٣٤.

(٧) ابن النديم، الفهرست، لبنان، بيروت، مكتبة خياط، طبعة فلوجل، ١٩٦٤ م، ص ٢٦٤.

وأنظر أيضاً، ديلاسي أوليري، علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب، ترجمة وهيب كامل، مراجعة زكي علي، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٢ م، ص ٨١ وما بعدها. ويمكنك الرجوع أيضاً لمعرفة كيفية انتقال الفلسفة اليونانية إلى العرب وبداية عصر الترجمة إلى: موسى الموسوي، من الكندي إلى ابن رشد، بغداد الطبعة الأولى ١٩٧٢ م، ص ٢٦ وما بعدها.

(٨) راجع الفارابي، تلخيص نواميس أفلاطون، المنشور بكتاب عبد الرحمن بدوي، « أفلاطون في الاسلام »، طبعة طهران، ١٩٧٣ م

أفلاطون، وهي التي تحتوي على كل ما اعتبره فلاسفة الاسلام موافقاً لما جاءت به الشريعة الاسلامية، وبالذات أن أفلاطون قد قرر فيها ما يميل الى حدوث العالم، وقد تأثّر المسلمون بنظرية الخلق كما جاءت بها «طيماوس» على حد تعبير أحد الكتاب ـ تأثراً شديدا لا يجحده كل مَنْ له دراية بالفلسفة الاسلامية [٩]، في حين أن ما عرفوه من «القوانين» في الأغلب كان حتى الكتاب التاسع منها فقط. والمعروف أن نظريات أفلاطون الإلهية في هذه المحاورة قد تركّزت في الكتاب العاشر اجمالاً وفي الحادي عشر والثاني عشر تفصيلاً [١٠].

وإذا كان ذلك كذلك، فإننا نستطيع هنا الاقرار بقضيتين: أن تأثير أفلاطون على الفكر الاسلامي في الألوهية كان من خلال «طيماوس» وهي ـ كما عرفنا ـ لا تمثل الرأي الأخير لأفلاطون في الألوهية ومن هنا وقع الخلط في فهمهم لأفلاطون. أمّا القضية الثانية فهي أن أفلاطون كان من أوائل الفلاسفة اليونانيين الذين أثّروا في الفكر الالهي الاسلامي، وذلك يتضح من خلال النظر في تاريخ نقل «طيماوس» للغةالعربية، مما يجعلنا نقرّ بتأثيره في الفكر الكلامي الاسلامي ـ وإنْ كان أصحابه لم يذكروا ذلك ـ كما أثّر في الفلاسفة المسلمين من الكندي حتى ابن رشد، ولم يسلم من تأثيره أحد من هؤلاء الفلاسفة، وإنّ كان يغلب على بعضهم التأثر بأرسطو كابن سينا وابن رشد. وغيرهم فإن تأثير أرسطو كان في معظمه في أجزاء فلسفتهم الأخرى أكثر مما كان في الألوهية، هذا إلى جانب أن فلسفة أرسطو الإلهية كانت في كثير من قضاياها أفلاطونية [١١]، وبالذات الجوانب التي انتقلت منه إلى فلاسفة الاسلام.

فالحضارة الاسلامية تختلف في روحها عن الحضارة اليونانية، وحينما أخذت عنها فهي لم تأخذ إلاّ العناصر الدخيلة على الروح اليونانية الخالصة، ونعني بها تلك العناصر الشرقية التي مُزِجت بعناصر يونانية. وهذا سر ما نلحظه من أن أفلاطون

---

(٩) محمد غلاب، المعرفة عند مفكري المسلمين، ص ١٦٤ ـ ١٦٥.

(١٠) راجع: Plato, Laws, X, English Trans, by Jowett.

Preentice. Hall, Inc. Englwood Cliff, second printing 1961 «Laws», Boor X; pp. 340 - 352.

(١١) وهذا يحتاج منا لدراسة منفصلة تتمنّى القيام بها لبيان الصلة الوثيقة بين آراء أفلاطون في الألوهية وآراء ارسطو الذي لم يقدم إلاّ القليل من الاضافة على ما قدّمه أستاذه أفلاطون. ولعلّ تلك الاضافة هي التي رفضها المسلمون لعدم اتفاقها مع الدين.

وتلاميذه من الأفلاطونية المحدثة قد انتشروا في الفكر الاسلامي أكثر من انتشار أرسطو. فالروح الاسلامية لم تستطع هضم ما قدّمه أرسطو فاستعانت على هضمه بالأفلاطونية المحدثة، بل إن العلوم الشرعية قد تأثّرت اعظم التأثر بهذه الأفلاطونية المحدثة لأن رجال الدين قد وجدوا فيها روحهم الاسلامية في صورة أخرى أروع وأعظم غنواً وأكثر تفصيلا[١٢] وبما أننا نعلم أن هؤلاء الأفلاطونيين المحدثين هم تلاميذ أفلاطون والأمناء على فكره الإلهي ، فإن أفلاطون إذنْ كان له اليد الطولى في التأثير على المفكرين المسلمين بدءاً من علماء الكلام وحتى نهاية الفلسفة الاسلامية المعروفة في المغرب العربي وكذلك في التصوف الاسلامي.

من الثابت اطلاع المسلمين الأوائل على فلسفة اليونان أو جزء منها على الأقل كما قال الشيرازي في كتابه النقدي «الأسفار الأربعة» عن كتاب «المطارحات» للسهروردي من أن المتكلمين الأوائل في عهد بني أمية عرفوا الفلسفة اليونانية حين نُقلت بعض كتبها إليهم . غير أنها لم تكن من ذلك النوع المشائي الذي عرفه المسلمون فيما بعد. وهو يقول أيضاً إن هؤلاء المتكلمين أخذوا تلك القواعد اليونانية التي عرفوها وجعلوها أساسا لفلسفتهم. وأن مَنْ يمعن النظر في كتابات المتكلمين الأوائل كـ أبي الهزيل العلاف وهشام بن الحكم وغيرهما، لا يسعه إلاّ أن يقرّ بما فيها من اطلاع واسع على الفلسفة اليونانية والملم بمصطلحاتها، مما لا يدع مجالاً للشك في أن حركة الاتصال بالفكر اليوناني قد تمت في العصر الاسلامي الأول، وأن الفلسفة اليونانية قد عُرفت قبل حركة الترجمة الرسمية التي بدأت في العصر العباسي الأول[١٣].

وقد كان القاضي عبد الجبار أحد ائمة الفكر الاعتزالي من أهم منْ تأثّروا بأفلاطون من المتكلمين فهو يقول في «شرح الأصول الخمسة» وهو يحلل الدعاوى الأربعة لخصومه: فصل الغرض به الكلام في الدعوى الثالثة من هذه الدعاوى وهو كلام في أن الأجسام لا يجوز خلوها من الأكوان التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون. والخلاف فيه مع أصحاب الهيولى، وهم جماعة ذهبوا إلى أن

---

(١٢) عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية، القاهرة، دار النهضة المصرية، الطبعة الثانية ١٩٤٦ م، المقدمة، ص ي ـ يا.

(١٣) القاضي عبد الجبار بن احمد، شرح الأصول الخمسة، تعليق الامام احمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه وقدم له عبد الكريم عثمان، القاهرة، مكتبة وهبه، الطبعة الأولى، ١٩٦٥ م، ص ١١١.

الأعيان قديمة والتراكيب محْدَثة ، وعبّروا عنها بعبارات نحو: الاستقص والبسيط والطينة والعنصر والهيولى إلى غير ذلك

ولعلّنا نلحظ استعمال القاضي عبد الجبار للاصطلاحات الأفلاطونية، ومما يثبت أنه قد استفاد من قراءته لطيماوس ذلك الفصل الذي قدّم فيه برهاناً على وجود اللّه إذ يقول: «وإذا ثبت أن الأجسام مُحدَثة فلا بدّ لها من مُحدِث وفاعل، وفاعلها ليس إلا الله تعالى»[١٤]، فقد استخدم القاضي عبد الجبار لغة أفلاطون بالاضافة إلى أن ذلك البرهان نفسه قد ورد على لسان أفلاطون في طيماوس كما أوضحناه من قبل.

أمّا أبو الحسن الأشعري وهو أحد مشاهير المتكلمين، فيقول في معرض حديثه عن التوحيد: «إن المعتزلة قد أجمعت على أن اللّه واحد ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، . . . وأنه القديم ولا قديم غيره ولا إله سواه ولا شريك له في ملكه ولا وزير له في سلطانه، ولا معين له على انشاء ما أنشأ وخلق ما خلق، لم يخلق على مثال سبق، وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر ولا بأصعب عليه منه، ولا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه المضار، ولا يناله السرور واللذّات، ولا يصل إليه الأذى والآلام، وليس بذي غاية فيتناهى، ولا يجوز عليه الفناء ولا يلحقه العجز والنقص، تقدّس عن ملامسة، وعن اتخاذ الصاحبة والأبناء»[١٥].

ويمكن أن نستشفّ من هذا النص أيضاً استعمال الأشعري لاصطلاح افلاطون في قوله (لم يخلق الخلق على مثال سبق) وهو يؤكّد أيضاً حدوث العالم وقِدَم اللّه وازليته وحده إذْ لا قديم غيره ولا إله سواه.

وإذا كان علماء الكلام لم يشيروا إلى ما يفيد تأثرهم بأفلاطون على الرغم من أنهم قد اطّلعوا على نصوصه، فإن فلاسفة الاسلام قد صرّحوا في كل ما كتبوا بأنهم قد استفادوا من الفلاسفة اليونانيين وعلى رأسهم أفلاطون.

وأول فلاسفة الاسلام هو الكندي الذي كان أول مَنْ حاول التوفيق بين الدين

---

(١٤) القاضي عبد الجبار. نفس للرجع السابق، ص ١١٢.

(١٥) أبو الحسن الأشعري، مقالات الاسلاميين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، الجزء الأول، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، ١٩٦٩ م، ص ٢٣٥ ــ ٢٣٦.

والفلسفة لأسباب عديدة[١٦]، على أساس أن موضوع الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا عند العرب كما كان عند أفلاطون وأرسطو يرتبط بالصبغة الدينية، ولا أدلّ على ذلك لدى فلاسفة الاسلام من أنهم يطلقون على الميتافيزيقا علم الإلهيات. ولقد حرص الكندي على ذلك التوفيق حتى يوطِّد مكانة الفلسفة في عصر كان الفقهاء يشنون عليها الحملات الشديدة.

ولقد كان أثر أفلاطون واضحاً في كل أجزاء فلسفة الكندي الإلهية سواء في خلود النّفس أو في البرهنة على وجود اللّه وكيفية ايجاده العـالم. فالنفس عند أفلاطون ـ كما نعرف ـ مفارقة وخالدة وهي مصدر المعرفة وتنقسم إلى نفس شهوانية وغضبية وعاقلة. ولقد أضاف أفلوطين على ذلك أنها تصدر عن العقل الأول الذي يصدر بدوره عن الواحد، كما يصدر الضوء عن الشمس. وقد جمع الكندي بين المذهبين، ولعلّه نقل ذلك عن بعض رسائل الفلاسفة الاسكندرانيين أصحاب المختصرات فقال: إن النفس بسيطة ذات شرف وكمال، عظيمة الشأن، جوهرها من جوهر الباري عزّ وجلّ كقياس ضياء الشمس من الشمس[١٧]. ولعلّ السبب في تفضيل الكندي مذهب أفلاطون على مذهب أرسطو في النفس، قرب هذه النظرية من التعاليم القرآنية الواردة في الكتاب الكريم. فاللّه تعالى يقول: ﴿ونفس وما سوّاها، فألهمها فجورها وتقواها، قد أفلح مَنْ زكّاها وقد خابَ مَنْ دسّاها﴾، ويقول سبحانه وتعالى أيضاً: ﴿ فأمّا مَنْ خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى﴾. فالسيرة الصالحة التي يتطلبها الاسلام أن يضبط المرء نفسه وأن ينهاها عن الهوى لينعم بالسعادة في الدارين[١٨].

وقد قدّم الكندي في برهنته على وجود اللّه أدلّة هي في أساسها أفلاطونية ومنها دليل العناية والغائية فقد رأى الكندي أن العالم حادث ومركب، وهو لهذا في حاجة إلى محدث يحدثه ومركب يركبه «والواحد الحق هو الأول المبدع، الممسك كل ما أبدع، فلا يخلو شيء من امساكه وقوته إلاّ غار ودثر». ويضيف إلى هذا في رسالته «الابانة عن العلّة الفاعلة» : «إن في نظم العالم وترتيبه وفعل بعضه في بعض وانقياد بعضه

(١٦) أنظر هذه الأسباب في: محمد عاطف العراقي، مذاهب فلاسفة المشرق، القاهرة دار المعارف، الطبعة السادسة، ١٩٧٨ م، ص ٣٦ ـ ٣٧.

(١٧) أحمد فؤاد الأهواني، الكندي «فيلسوف العرب» القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، سلسلة أعلام العرب، رقم (٢٦) بدون تاريخ ص ٢٣٩

(١٨) نفسه، ص ٢٤١.

لبعض وتسخير بعضه لبعض واتقان هيئته على الأمر الأصلح في كون كل كائن، وفساد كل فاسد، وثبات كل ثابت، وزوال كل زائل، لأعظم دلالة على أتقن تدبير ومع كل تدبير مدبِّر ، وعلى أحكم حكمة ومع كل حكمة حكيم، لأن هذه جميعاً من المضاف »[١٩].

ويذهب الكندي في هذا إلى أن النظام والتدبير في هذا العالم يدلّنا على منظم ومدبِّر ويضرب لنا أمثلة عديدة في رسائله للغائية والعناية سواء في العالم العلوي أو العالم السفلي[٢٠]. ولسنا في حاجة إلى أن نشير إلى أن هذه النظرة الغائية للكون يونانية قديمة عرفت عند سقراط وبدت بوضوح عند أفلاطون، إذْ أن كلمة (كسموس) Cosmos اليونانية في مدلولها اللفظي تعني النظام[٢١].

وبعدما رأينا مدى تأثر الكندي بأفلاطون في تدليله على وجود الله، نجده ايضاً متأثراً به في تحليله لكيفية ايجاد الله لهذا العالم بواسطة العقل والنفس. فالله لديه واجب الوجود، أوجد العالم ولكن لا عن طريق مباشر بل بواسطة أمرين آخرين تصور الكندي وجودهما أو افترض تحققهما قبل أن يوجد العالم ويتحقق، هما العقل والنفس، وهما إمّا أن يتصورا على أنهما ناقلان على التوالي أثر « الواجب » للعالم، أو على أن الله أودع في العقل قوة الفعل والايجاد، والعقل بدوره أودع مثل هذه القوة في النفس والنفس أخيراً هي التي تولّت بما أُودِع فيها من قوة تصوير العالم وتشكيله، أو خلقه وايجاده والمآل واحد على كل حال، سواء تصورت وساطتها على هذا النمط أو ذاك. وهو: أن الله المصدر الأول لاحداث الأثر والفعل، وأن العالم هو المستقبل الأخير لهذا الأثر وهذا الفعل.

وفكرة الوساطة بين « واجب » فاعل، وممكن « قابل »، تتضمن إذنْ : عنصراً فلسفيا لأرسطو: هو تعبيره بالواجب والممكن. وعنصراً أفلاطونيا: هو فكرة الوساطة . وعنصراً أفلوطينياً: وهو زيادة مرتبة العقل في الوساطة ، إذْ لو كان ما يُنسب للكندي من فكرة الوساطة بين طرفي الوجود في نظره مأخوذاً عن أفلاطون

---

(١٩) الكندي، رسالة في الابانة عن العلّة الفاعلة، المنشورة ضمن رسائل الكندي الفلسفية تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، الجزء الأول، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٥٠ م، ص ٢١٥.

(٢٠) محمد عاطف العراقي، نفس المرجع السابق، ص ٨٦.

(٢١) ابراهيم مدكور، في الفلسفة الاسلامية، الجزء الثاني، ص ٧٩.

وحده لكان وضعه على هذا النحو طرفان وواسطة واحدة. والطرفان: المُثل.. وظلالها، والواسطة بينها النفس الكلية وكانت الواسطة غير ناقلة لتأثير المُثل إلى ظلالها لأن المثال لا يؤثر في نظر أفلاطون، إذْ المؤثر في العالم عنده النفس نفسها[٢٢].

والوساطة على هذا النحو المنسوب للكندي على الرغم من أنه استقاها أساساً من أفلاطون إلّا أنها لا تخرج عن كونها تصويراً انسانياً لعلاقة الّله بالعالم، وايجاده وتدبيره له. وفي القرآن الكريم آيات كثيرة تدل على اتصال الله بمخلوقاته، وبالأخص الانسان منها، اتصال ايجاد لها، واشراف على حركاتها ومصائرها مثل قوله تعالى:﴿إن ربكم الّله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام، ثمّ استوى على العرش يدبر الأمر، ما من شفيع إلاّ من بعد إذنه، ذلكم الّله ربكم فاعبدوه، أفلا تذكرون. إليه مرجعكم جميعا وعد الّله حقا، انه يبدأ الخلق ثمّ يعيده ليجزي الذين آمنوا وعملوا الصالحات بالقسط والذين كفروا لهم شراب من حميم وعذاب أليم بما كانوا يكفرون﴾[٢٣] وقوله أيضاً: ﴿وما تكونُ في شأنٍ وما تتلوا منه من قرءان ولا تعملون من عمل إلاّ كنا عليكم شهودا إذْ تفيضون فيه وما يعزُبُ عن ربك من مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلاّ في كتاب مبين﴾[٢٤].

فالوساطة لدى الكندي وجه من وجهين لشرح هذا الاتصال بين الّله ومخلوقاته. ولا يغير القول بها من حقيقة الأمر شيئاً وهو: أن الله فاعل أو خالق، وأن العالم أثر فعله، أو هو مخلوق له، وهي بهذا لا تناوىء أصلاً من أصول الاسلام[٢٥].

ولعلّ من أعمق الفلاسفة العرب تأثراً بأفلاطون حقاً هو محمد بن زكريا الرازي الشهير بأبي زكريا الرازي (المتوفى ٣١١هـ أو ٣١٣هـ أو ٣٢٠هـ)، فقد تأثر بأفلاطون تأثراً شديدا في إلهياته، إذْ أنه على الرغم من تردد الرواية الغريبة القائلة أنه قد استخرج آراءه الإلهية الكبرى وبالأخص مفهومه الأساسي للمبادىء

---

(٢٢) محمد البهي، نفس المرجع السابق، ص ٣٥٨ ـ ٣٥٩.
(٢٣) القرآن الكريم، سورة يونس، آية (٣، ٤).
(٢٤) نفسه، آية (٦١).
(٢٥) محمد البهي، نفس المرجع السابق، ص ٣٦٣ ـ ٣٦٥.

الأزلية الخمسة من مصادر حرانية وصابئية، فإنه مما لا يرقى إليه شك أن منطلق فكره الميتافيزيقي إنما هو في الأساس أفلاطون، وأن مؤلفاته الاخلاقية، فضلاً عن ذلك، مشبعة بأفكار سقراط الخلقية[٢٦].

وهذا يبدو طبيعياً متى علمنا أن الرازي توفّر على دراسة الآثار السقراطية والأفلاطونية واللاحقة بالأفلاطونية، كما تشهد على ذلك عناوين مؤلفاته مثل «تفسير فلوطرخس على كتاب طيماوس» و «تفسير كتاب طيماوس» و «كتاب العلم الإلهي على رأي أفلاطون»[٢٧]. وفضلاً عن ذلك فإن البنيات الداخلية، وكذلك محتويات مذهب الرازي، الواصلة إلينا تؤيد هذا الرأي تأييداً تاما، فقد ذكرت في مأثورات الاسلاميين المتأخرين التي يمكن اعتبار الرازي مصدراً لها في الجملة مجموعة آراء في العلم الطبيعي تحمل اسم أفلاطون. وهي القول بقدم الهيولى، وهو يوضع في مقابلة مذهب أرسطو في قدم العالم، وانكار أن يكون الجسم مركب من الهيولى والصورة، والجسم بحسب هذا المذهب جوهر بسيط غير مركب[٢٨]، والرأي القائل بأن الجسم من حيث هو جسم يفنى إنْ تجاوزت قسمته حدّا معينا فيعود هيولى. وقد اعتبر أن من آراء أفلاطون أيضاً الرأي القائل بوجود مكان حقيقي ذي أبعاد ثلاثة، ويُقال إن هذا عند أفلاطون قديم، وكثيراً ما نُسِب لأفلاطون القول بوجود الخلاء بمعنى المكان ذي الأبعاد الثلاثة، الذي يجوز أن يكون مملوءاً بالأجسام أو خالياً منها. ونُسِب له أنه كان يقول إن الزمان جوهر موجود مستقل عن الحركة وأن الحركة إنما تقدره[٢٩] فقط وقد استُنتج من هذه النظرية المنسوبة لأفلاطون أن ما ذهب إليه ابن سينا من التمييز بين معاني الزمان والدهر والسرمد، إنما يدل حسب رأي أفلاطون على هذا الجوهر الواحد في مظاهره

---

(٢٦) ماجد فخري، نفس المرجع السابق، ١٣٩.

(٢٧) بينيس، نفس المرجع السابق، ص ٦٨.
وأيضاً: ماجد فخري، نفس المرجع السابق، ص ١٣٩.

(٢٨) أنظر: الأسفار الأربعة لصدر الدين الشيرازي، الجزء الأول من طبعة طهران الحجرية، ص ٤٢٧. حيث يُنسَب هذا الرأي لأفلاطون والرواقيين.

(٢٩) المعروف ان أرسطو هو الذي عرَّف الزمان بأنه «هو الجانب المعدود من الحركة أي أنه ما يقبل العد من الحركة»، (أنظر: أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، ص ٣٥١). بينما يعرِّفه افلاطون بأنه هو الصورة المتحركة للأبدية (أنظر: عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، ص ٥٦) وعلى حين يعتقد افلاطون في طيماوس أن الزمان حادث، يرى ارسطو رفض هذا واعتبار الزمان قديم وخالد.

المختلفة. على أن هذه الآراء المأثورة باسم أفلاطون تتفق تمام الاتفاق مع آراء الرازي.

وهذا الاتفاق يتجلّ من المقارنة بينهما. وكل ما جاء في كتب المتأخرين منقولاً عن كتب سابقة لغيرهم، بصدد تعيين المصادر القديمة الحقيقية التي اعتمد عليها الرازي لا تزيد قيمته على مجرد تأييد القول بأنه كان شائعاً بين المسلمين، مجموعة آراء في العلم الطبيعي مأثورة باسم أفلاطون تتفق مع آراء الرازي[٣٠].

ونستطيع أن نتبين في فهم الرازي للمبادىء الأزلية المتلازمة الخمسة ـ على الرغم من قول البعض أنها حرانية وصابئية ـ بوضوح أثراً أفلاطونيا مباشرا نابعا في الأصل من « طيماوس »، والتي أقبل الرازي على دراستها اقبالاً خاصا.

فالمبادىء الخمسة الأزلية التي تؤلّف نواة مذهب الرازي في ما بعد الطبيعة هي: الهيولى، الخلاء، الزمان، النفس، والباري. وهو يبدأ بالمادة فيدلل على أزليتها من وجهين: الأول أن الخلق أو الجمع بين المادة والصورة لا يفترض وجود خالق سبقها بوجوده وحسب، بل يستوجب كذلك وجود حامل أو مادة تمّ فيها عمل الخلق. ذلك لأن مفهوم « الخلق من لا شيء » بذاته باطل منطقياً، إذْ لو استطاع الله أن يخلق شيئا من لا شيء لكان لزاماً عليه أن يخلق كل شيء مباشرة من لا شيء، لأن هذا الأسلوب هو أبسط الأساليب وأقربها. ولكن بما أن الواقع على خلاف ذلك فلا مناص من القول بأنه خلق العالم من مادة غير ذات صورة، سبقت وجوده منذ الأزل[٣١].

فهذا القول من جانب الرازي يؤكّد وجود إله متميز عن الكون وهو علّة فاعلية للكون لكن لا على أساس الابداع والخلق من عدم بل على أساس الصنع كما هو الحال بالنسبة لإله أفلاطون الذي كان دوره التأليف بين المُثُل القديمة والمادة القديمة فكان بذلك صانعاً للكون بمثابة النجار الذي يصنع الكرسي على ضوء مثال مُسْبَق ومن مادة خشبية. فموقف الرازي إذنْ غير بعيد عن موقف أفلاطون لأنه يقول كما رأينا بقدم المادة[٣٢].

---

(٣٠) بينيس، نفس المرجع السابق، ص ٦٩ ـ ٧٠.

(٣١) ماجد فخري، نفس المرجع السابق، ص ١٤٢.

(٣٢) عبد الكريم المراق، الإلهيات عند الفارابي، الجمهورية العراقية، منشورات وزارة الاعلام، مهرجان الفارابي ١٩٧٥ م، ص ٢٤ ـ ٢٥.

أمّا أزلية الباري عزّ وجل، والنفس الانسانية، فقد ارتبطت في نظام الرازي بمحاولة جزئية لمعالجة القضية الكبرى التي استهدفت تعليل خلق العالم، والتي حيّرت الفلاسفة ابتداءً من أفلاطون. فالمعضلة التي يعالجها الرازي هنا ليست ما إذا كان العالم مُحْدثاً أو غير مُحْدَث، بل هي معضلة أشد تعقيداً، قُدّر لها أن يتردد صداها في الأوساط اللاهوتية والفلسفية في العالمين الاسلامي والمسيحي مدى قرون عديدة، وهي: هل خلق الّله العالم ــ كما عبّر عن ذلك علماء اللاتين بعد ذلك ــ « بحكم ضرورة طبيعية » أم « بداعي ارادة حرة »؟

فإذا قيل أن ذلك إنما كان لضرورة طبيعية، كانت النتيجة المنطقية في عرفه، أن الّله الذي خلق العالم في الزمان، هو نفسه أيضاً في الزمان، ما دام المعلول الطبيعي مكافئاً لعلّته الطبيعية ضرورة في الزمان، أمّا إذا اعتبر وجوده نتيجة لفعل ارادة حرة، فإن سؤالاً آخر لا بدّ أن يسأل وهو : لماذا اختار الّله أن يخلق العالم في الوقت الذي خلقه فيه، بدلاً من أي وقت آخر؟

إن الجواب الذي يورده الرازي يظهر بصورة واضحة العناصر الأفلاطونية والأفلوطينية الكامنة في تفكيره. وكذلك البراعة التي حاول بها دمج مبادئه الأزلية الخمسة في نظام كوني متماسك. فالنفس وجدت منذ الأزل مع الّله والهيولى والزمان، لكن تعلّقها بالهيولى حمل الّله على اعانتها على ما لم تكن بمفردها قادرة عليه، وهو الاتحاد بصورة مادية. وهذا الاتحاد هو الذي استلزم خلق هذا العالم الذي تبقى النفس أبداً غريبة فيه، لكن هذه النفس المستغرقة بالصور المادية والمنغمسة باللذات الحسية، لا تلبث أن تتنبّه بفضل الاشراق العقلي إلى مصيرها الحقيقي فتعمل على الرجوع إلى مستقرّها في العالم العقلي، الذي هو موطنها الحقيقي[٣٣].

ولا بدّ من الاشارة في هذا الصدد، إلى أن الرازي لا يورد أي برهان لا على أزلية الباري، ولا على أزلية النفس. وهذا يوضح أن الرازي قد اهتم أساساً بدراسة « طيماوس » من بين كتابات أفلاطون فقط، لأنه لو كان قد اطّلع على « فيدون » و« الجمهورية » و« القوانين » لكان قد قدّم البراهين على أزلية النفس والله عزّ وجل كما قدم أفلاطون في تلك المحاورات. لكن من الثابت أنه رأى بأن العالم مخلوق في زمان وأنه زائل، خلافاً لما ذهب إليه أفلاطون من أنه مخلوق

---

(٣٣) ماجد فخري، نفس المرجع السابق، ص ١٤٤ ــ ١٤٥.

لكنه أبدي. فالرازي إذنْ يضع أزلية النفس والباري، على غرار أفلاطون كقضية بديهية. وليست فكرة خلود النفس أزلاً وأبداً وحدها هي التي تعكس تأثيراً فيثاغوريا وأفلاطونيا واضحا لدى الرازي، بل إن دور الفلسفة بوصفها الطريق الوحيد لتطهير النفس وتحريرها من قيود الجسد، هو الآخر دليل على ذلك التأثير الذي جاء منافياً للمفهوم الاسلامي للوحي، ولما يجاريه من قرائن النبوة(٣٤).

ولعلّ الفارابي (المتوفى ٣٣٩ هـ ـ ٩٥٠ م)قد تأثّر هو الآخر بأفلاطون وأرسطو حتى أن تأثره هذا قد أبعده هو الآخر عن التصور الاسلامي لله. وأول ما يصادفنا من جوانب هذا التأثير لدى الفارابي أنه قد حاول التوفيق بين رأييهما في الألوهية، لكي يبين أنها تتفق والتصور الاسلامي. ونجده يبدأ في ازالة الخلاف بينهما في قدم العالم وحدوثه، فهو قد فهم مسبقاً من «طيماوس» بالقطع أن أفلاطون يقرّ بتكل نهائي بحدوث العالم، أمّا أرسطو فقد فهمه معظم الفلاسفة المسلمين على أنه قائل بقدم العالم ولكن الفارابي يتولىّ الرد على هؤلاء ـ حتى يتمم توفيقه ـ في «الجمع بين رأيي الحكيمين» حيث يقول:

«ومما يُظن بأرسطو طاليس بأنه يرى أن العالم قديم وبأفلاطون أنه يرى أن العالم مُحْدَث فأقول إن الذي دعى هؤلاء إلى هذا الظن القبيح المستنكر بأرسطو طاليس الحكيم هو ما قاله في كتاب طوبيقا أنه قد توجد قضية واحدة بعينها يمكن أن يؤتى على كلا طرفيها قياس من مقدمات ذائعة، مثال ذلك، هذا العالم قديم أم ليس بقديم، وقد وجب على هؤلاء المختلفين إمّا أولاً: فبأن ما يؤتى على سبيل المثال لا يجري مجرى الاعتقاد، وأيضاً فإن غرض أرسطو في كتاب طوبيقا ليس هو بيان أمر العالم لكن غرضه أمر القياسات المركبة من المقدمات الزائعة»(٣٥).

«ومما دعاهم إلى الظن أيضاً ما يذكره في كتاب السماء والعالم أن الكل له بدء زماني فيظنون عند ذلك انه يقول بقدم العالم وليس الأمر كذلك، إذْ قد تقدم فبين في ذلك الكتاب وغيره من الكتب الطبيعية والإلهية أن الزمان إنما هو عدد حركة الفلك وعنه يحدث وما يحدث عن الشيء لا يشتمل ذلك الشيء، ومعنى قوله أن العالم له بدء زماني أنه لم يتكون أولاً فأولاً بأجزائه، فإن أجزائه يتقدم بعضها بعضاً بالزمان والزمان حادث عن حركة الفلك فمحال ان يكون لحدوثه بدء

---

(٣٤) نفسه، ص ١٤٥.

(٣٥) الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، الجزء المنشور بـ «قراءات في الفلسفة»، ص ٤٣٦.

زماني ويصبح بذلك أنه إنما يكون عن ابداع الباري جلّ جلاله ايّاه ودفعه بلا زمان، وعن حركته حدث الزمان»[٣٦].

ويستمر الفارابي في تبرير ذلك لدى أرسطو حتى ينتهي إلى القول: «أنه لولا أن هذا الطريق الذي نسلكه في هذه المقابلة هو الطريق الأوسط فمتى ما تنكبناه كنا كمَنْ ينتهي عن خلق ويأتي بمثله، لأفرطنا في القول وبينا أنه ليس لأحد من أهل المذاهب والنحل والشرائع وسائر الطرق من العلم بحدوث العالم واثبات الصانع له وتلخيص أمر الابداع ما لأرسطو طاليس وقبله لأفلاطون ولَمنْ يسلك سبيلهما»[٣٧].

والحق أن ما قدّمه الفارابي في «الجَمْع بين رأيي الحكيمين» ليس إلاّ محاولة خاطئة من جانبين: الأول أنه قد اخطأ في فهم أرسطو لاعتماده على ترجمة خاطئة لكتاب كان يظن أنه له وهو «اثولوجيا أرسطو طاليس»، والحقيقة أنه كان بعض تاسوعات أفلوطين. ولعلّ هذا الكتاب بما حواه من آراء قد أجاز لأرسطو البقاء والتأثير في الفلسفة الاسلامية ـ أمّا الجانب الثاني، انه قد تخطّى أفلاطون ولم يفهمه فهمًا صحيحا، وجعله مجرد رافد من روافده، إذْ المعلوم مثلاً ان أفلاطون لم يبين كيفية صدور الأشياء عن عالم المُثل، فمع أنه يرى أن الأشياء ظلال للمثل لم يوضح كيفية تأثير هذه في تلك، وهذا مما أخذه عليه أرسطو. أمّا الفارابي في الكتاب المشار إليه فقد جعل المُثل قائمة في العقل الإلهي لابداع ما يبدع، لا تدثر ولا تفسد، بعد أن كانت لدى أفلاطون قائمة بذاتها. فهذا الرأي الذي ينسبه الفارابي إلى الحكيمين إنما يعبّر في الحقيقة عن رأيه هو. فالّله عنده صوّر ما يريد ايجاده لأنه لا يوجد شيئا جزافا وعلى غير قصد. فالأشياء بعد أن كانت في علم الّله صوراً عامة، أي ماهيات فقط، تتحول إلى هويات وتصبح حقائق فعلية. وهذا التحول إنما يكون من جانب الّله. وهكذا فتحقيق المُثل أصبح على يد الفارابي عبارة عن منح الهوية للماهيات الممكنة في العقل الإلهي. وبعبارة أخرى، إن الّله في علمه (عقله) توجد المثل أو الصور وجوداً أوليا، هو المؤثر في العالم وهو الموجد له وهو الخالق[٣٨].

ولعلّ اتخاذ الفارابي لأفلاطون كمجرد رافد من روافده، يتضح لنا أكثر في برهنته على وجود الّله من خلال الجدل الصاعد والهابط لدى أفلاطون. إذْ يقول في

---

(٣٦) نفسه، ص ٤٣٧.
(٣٧) نفسه، ص ٤٣٩.
(٣٨) محمد عبد الرحمن مرحبا، نفس المرجع السابق، ص ٤١٣.

أحد « الفصوص » التي ضمنها كتابه « الفصوص » : لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه امارات الصنعة ولك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض وتعلم أنه لا بدّ من وجود بالذات وتعلم كيف يبتني عليه الوجود بالذات فإنْ اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد وإنْ اعتبرت عالم الوجود فأنت نازل تعرف بالنزول أن ليس هذا ذاك، وتعرف بالصعود أن هذا هو ذا ــ ﴿ سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد ﴾[٣٩].

ويقول في فصّ آخر: « إذا عرفت أولا الحق، عرفت الحق وعرفت ما ليس بحق، وإنْ عرفت الباطل أولا عرفت الباطل ولم تعرف الحق على ما هو حق فأنظرْ إلى الحق على أنه حق فإنك لا تحب الآفلين بل توجه وجهك »[٤٠]. فمعرفتنا بالّله لدى الفارابي من الموجودات التي نصدر عنه ويصدر بعضها عن بعض أوثق من معرفتنا له في ذاته، فمن الّله الواحد يصدر الكل، وعلمه هو قدرته العظمى، ومن تعقله لذاته يصدر العالم، وعلّة الأشياء جميعاً ليست هي ارادة الخالق القادر على كل شيء، بل علمه يجب عنه. وعند الّله ، منذ الأزل، صور الأشياء ومثلها. ويفيض عنه منذ الأزل مثاله، المسمى الوجود الثاني أو العقل الأول، وهو الذي يحرِّك الفلك الأكبر. وتأتي بعد هذا العقل عقول الأفلاك الثمانية تباعا يصدر بعضها عن بعض، وكل واحد منها نوع على حدة. وهذه العقول هي التي تصدر عنها الأجرام السماوية، والعقول التسعة مجتمعة ــ وهي التي تُسمى ملائكة السماء ــ هي عبارة عن مرتبة الوجود الثانية. وفي المرتبة الثالثة يوجد العقل الفعّال في الانسان، وهو المسمى أيضاً روح القدس وهو الذي يصل العالم العلوي بالعالم السفلي، والنفس في المرتبة الرابعة. وكل من النفس والعقل لا يظل على حالة الوحدة الخالصة، بل يتكثر بتكثر أفراد الانسان. وفي المرتبة الخامسة توجد الصورة. وفي السادسة المادة وبهاتين تنتهي سلسلة الموجودات التي ليست ذواتها أجساماً. والمراتب الثلاثة الأولى: الله وعقول الأفلاك والعقل الفعّال ليست أجساما، ولا هي في أجسام. أمّا المراتب الثلاثة الأخيرة وهي النفس والصورة والمادة فهي تلابس الأجسام، وإنْ لم تكن ذواتها أجساماً[٤١].

---

(٣٩) الفارابي، كتاب الفصوص، طبع في مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، ١٣٤٥ هـ، ص ٦.

(٤٠) الفارابي، نفس المرجع، ص ٧.

(٤١) ت. ج. دي بور، تاريخ الفلسفة في الاسلام، نقله إلى العربية وعلّق عليه محمد عبد =

وربما تُجلي في أقوال الفارابي هذه أنه متأثر بالمعلمين النصارى لما نلاحظه فيها من تقسيم ثلاثي، وعند النصارى الثلاثة نفس الشأن الذي كان للأربعة عند الفلاسفة الطبيعيين، والاصطلاحات التي يستعملها الفارابي تؤيد ما نلاحظه من التأثر بأساتذته النصارى. غير أن هذا كله لا يعدو أن يكون ظاهر فلسفة الفارابي أمّا الجوهر الذي تحويه فمرده في نظر البعض إلى المذهب الأفلاطوني الجديد. فنحن نجد أن الخلق أو صدور العالم عن الّله في رأيه يبدو على صورة فيض(٤٢) من العقول يحدث منذ الأزل(٤٣).

وفي رأي البعض الآخر أنها تمثل مزيجاً غريبا من آراء أفلاطون وأرسطو ومن الأفلاطونية المحدثة ومبادىء الدين الاسلامي واتجاهاته، وهي ــ في نظر هؤلاء ــ لا تخلو من تعسف أحياناً للتوفيق بين هذه العناصر وابرازها في صورة نسيج واحد ملتئم الأجزاء(٤٤). ويرى آخرون أن هذه الأفكار إنما تمثّل مزيجاً من أفكار أرسطو وبطليموس الفلكي بالاضافة إلى أفلوطين. ويعلل هذا الرأي وجود هذا المزج بأننا لا نجد في أفكار أرسطو وحده أو أفكار بطليموس على حدة أو في مذهب أفلوطين ما يسمح بالقول بنظرية الفيض الفارابية.(٤٥).

وأيّاً كان الرأي الذي يصدق على الفارابي من تلك الآراء، فإن ما يهمنا أن

= الهادي أبو ريده، القاهرة، الطبعة الثانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٨ م، ص ١٤٨ ــ ١٤٩.
وانظر أيضاً: محمد عاطف العراقي، ثورة العقل في الفلسفة العربية، الطبعة الرابعة، ص ١١٠ ــ ١١١.

(٤٢) انظر: Mathews, Op. Cit., P. 71.
حيث يرى ماثيوس «أن فكرة الخلق متمايزة عن فكرة الفيض في أنها لا تتصور العالم بالضرورة ناتجاً عن الطبيعة المقدسة، ولكن كوجود ناتج بفعل الارادة. ويرى أيضاً أنه من السهل أن نبالغ في أهمية هذا الاختلاف بين الفيض والخلق. وفي الحقيقة إنهما غالباً ما يقتربان من بعضهما، واعتقد أن هذا الفهم الأخير هو ما نجده لدى الفارابي وهذا مخالف بالقطع لما ورد في القرآن الكريم، إذْ أن الخلق يختلف عن الفيض، فمَنْ يقول بالفيض أقرب إلى القول بقدم العالم.

(٤٣) دي بور، نفس المرجع السابق، ص ١٤٩.

(٤٤) علي عبد الواحد وافي، «فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة»، القاهرة، لجنة البيان العربي، الطبعة الثانية، ١٩٦١ م، ص ١٤ ــ ١٥.

(٤٥) محمد عاطف العراقي، نفس المرجع السابق، ص ١٠٩.

العنصر الأفلاطوني موجود في فكر الفارابي في تصويره للإله ولصدور العالم بمراتبه عنه، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة عن طريق أفلوطين. فإله الفارابي في النهاية مشابه لإله أرسطو من جهة أنه عقل يعقل ذاته، وهو فكرة الفكر، وهو ضروري الوجود لا غاية له خارجة عنه، وهو كذلك شبيه بإله أفلاطون أو مثال المُثُل لأنه كمال وجمال وخير(٤٦).

ولعلّ هذه الصفات التي دخلت تصور الفارابي من جانب أفلاطون وأرسطو، هي التي حدت بالدكتور مدكور إلى القول بأن إله الفارابي بعيد جداً عن العالم وأنه غير الإله الذي تحدث عنه القرآن الكريم باعتباره إلهاً قريبا من مخلوقاته يجيب دعوة الداعي إذا دعاه. ثم أن تصور الاله بهذه الصورة المجردة تماما يجعل من كل دعاء أو تعبد غير ذي جدوى، لأن هذا الإله المجّرد لا يعرف العالم نظراً لأنه بعيد عنه ولا يتصل به أبداً. إن حصر الإله وجعله يعيش فقط على تعقل ماهيته هو حكم عليه بأن يكون جاهلاً لكل شيء خارج ذاته(٤٧).

وإذا تركنا الفارابي إلى ابن سينا (المتوفي ٤٢٨ هـ ـ ١٠٣٦ م)، لوجدنا أن نصيب أفلاطون لم يكن بالقليل في تنشئته، وإنْ كان المشهور عنه أنه خليفة أرسطو بين المناطقة في المشرق والمغرب، فالواقع أنه كذلك، ومع ذلك فإنه قريب إلى أفلاطون قرابتين: إحداهما مزاجه الفني وملكة الخيال التي كانت قوية فيه حتى اعتقد أن الكواكب لها نفوس ومخيلات، والأخرى قراءاته للفارابي وهو من المعظمين لأفلاطون والمؤمنين بالأفلاطونية المحدثة(٤٨) كما رأينا. والحق أن الفلسفة الاسلامية في زمان الفارابي وابن سينا كانت مفعمة بالروح الأفلاطونية.

ولقد أكّد ابن سبعين أثر أفلاطون في ابن سينا حينما قال إن أكثر كتب ابن سينا مؤلفة ومستنبطة من كتب أفلاطون والذي فيها من عنده فشيء لا يصلح، وكلامه لا يعول عليه، وأحسن ما له في الإلهيات « الاشارات والتنبيهات » وما رمزه

---

(٤٦) عبد الكريم المراق، نفس المرجع السابق، ص ٢٣.

(٤٧) Madkour (I.) La place d'Aalfarabı dans L'ecole philosophique Musulmane, Parıs, 1934, pp. 70 - 71.

نقلا عن عبد الكريم المراق، نفس المرجع، ص ٢٨

(٤٨) عباس العقاد، نفس المرجع السابق، ص ٧٣.

في « حي بن يقظان » وما ذكره فيها من مفهوم النواميس لأفلاطون وكلام الصوفية[٤٩].

ويقرّ ابن سينا ذلك بنفسه في « رسالة في اثبات النبوات » حينما أراد الرد على مَنْ سأله عن لماذا يشترط على النبي أن يكون كلامه رمزاً وألفاظه ايماء، نجده يقتبس من أفلاطون فيقول: « وكما يذكر أفلاطون في كتاب النواميس إن مَنْ لم يقف على معاني رموز الرسل لم ينل الملكوت الإلهي وكذلك أجلّة فلاسفة وأنبيائهم كانوا يستعملون في كتبهم المراميز والاشارات التي حشوا فيها أسرارهم كفيثاغورس وسقراط وأفلاطون وأمّا أفلاطون فقد عزل أرسطوطاليس في اذاعته الحكمة واظهاره العلم حتى قال أرسطوطاليس فإني وإنْ عملت كذا فقد تركت في كتبي مهاوي كثيرة لا يقف عليها إلاّ القليل من العلماء العقلاء. ومتى كان يمكن النبي محمدا صلى الله عليه وسلم أن يوقف على العلم اعرابياً جافا ولا سيما البشر كلهم إذْ كان مبعوثاً إليهم كلهم »[٥٠].

بل ويقدم ابن سينا بعد ذلك في هذه الرسالة لآية ﴿ الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح، المصباح في زجاجة، الزجاجة كأنها كوكب دري توقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمْسَسْهُ نار، نور على نور يهدي الله بنوره مَنْ يشاء . ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم ﴾[٥١] تفسيراً لمعاني رموزها مستفيداً في بيان ذلك بدراسته للفلاسفة اليونانيين وعلى رأسهم أفلاطون وأرسطو وأفلوطين ومصطلحاتهم[٥٢].

وإذا نظرنا إلى نظرية ابن سينا في السماء نجدها تختلط فيها المبادىء الميتافيزيقية مع المبادىء الرياضية، مع المبادىء الطبيعية. ولا بدّ من القول بأن ابن سينا قد استفاد من دراسات الذين سبقوه في هذا المجال سواء من حيث تقريره لكثير من الآراء التي انتهى إليها أو من حيث الطابع العام لنظريته هذه التي تحكمها كما قلت المبادىء الميتافيزيقية والطبيعية والرياضية[٥٣]. وعلى رأس مَنْ

---

(٤٩) عثمان امين، نفس المرجع السابق، ص ٣٥.
(٥٠) ابن سينا، رسالة في إثبات النبوات، المنشورة بقراءات في الفلسفة، ص ٥٩٥.
(٥١) سورة النور، آية ٣٥.
(٥٢) أنظر: ابن سينا، نفس المرجع السابق، ص ٥٩٥ وما بعدها.
(٥٣) محمد عاطف العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، القاهرة، دار المعارف ١٧٩١ م، ص ٣٤٨ ـ ٣٤٩.

استفاد منهم، أفلاطون إذْ أن كل ما تناوله ابن سينا من دراسة للسماء والحركات السماوية قد تناوله أفلاطون في « طيماوس » وأجزاء من « الجمهورية » . وإذا قال البعض بأنه قد تأثر أكثر بارسطو لكان الرد أن بحث أرسطو في السموات قد تأثر بأفلاطون برغم نقده له في مواضع كثيرة - إلى حد جعل فارنتن يقرر أن « طيماوس » كانت أفضل تقدمة لأبحاث أرسطو عن الطبيعة تلك الأبحاث التي كانت أول كتاباته الباقية وأكثرها أفلاطونية(٥٤)، - فكتاب أرسطو عن السماء ما هو إلاّ تطبيق لما جاء في « طيماوس »(٥٥).

وقد كانت نظرية الجواهر المفارقة كذلك عند ابن سينا، أقرب إلى الأفلاطونية منها إلى ارسطو، ولسنا في حاجة إلى أن نشير إلى أن ابن سينا يردد أفكاراً ارسطية وإنْ فكرة الجوهر عند أرسطو تخلو من تناقض ، فالجوهر الحقيقي عنده هو المفرد، ما يحس وما يرى، وما لا يوجد في موضوع بحال. ثم هو في الوقت نفسه صورة مجردة صالحة لأن تصدق على موجودات أخرى، وهذه الصورة أقرب ما يكون إلى المُثل الأفلاطونية، وليس بيسير أن نقول بجوهر يكون تارة مفرداً وأخرى صورة مجردة.

وقد شاء ابن سينا أن يخرج من هذا المأزق بالتعويل على قسمة الجواهر إلى جسمية ومفارقة، وطبيعة كل من النوعين تختلف عن الأخرى تمام الاختلاف، وليس بينهما من جامع إلاّ أن كلاً منها يقوم بنفسه وهذا جامع منطقي أكثر منه ميتافيزيقي. وهذه الجواهر المفارقة التي يعتدّ بها ابن سينا الاعتداد كله تقرّبه من الافلاطونية بقدر ما تبعده عن أرسطو(٥٦).

أمّا آراء ابن سينا في النفس فإنها وإنْ كانت تأخذ تقسيماتها من أرسطو فإن بها عناصر سينوية خالصة أساسها البراهين التي قدّمها ابن سينا على خلود النفس وجوهريتها في الطبيعيات من « الشفاء » و« الاشارات والتنبيهات » وفي بعض رسائله عن النفس وأحوالها(٥٧). إلاّ أنه في احدى هذه الرسائل وهي « رسالة

---

(٥٤) بنيامين فارنتن، نفس المرجع السابق، الجزء الاول، ص ٣٩.

(٥٥) نفسه، ص ١٤٤.

(٥٦) ابن سينا، الشفاء، الإلهيات (١) تحقيق الأب قنواتي وسعيد زايد، راجعه وقدّم له د. ابراهيم مدكور، القاهرة، وزارة الثقافة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية، ١٩٦٠ م، المقدمة، ص ١٢ - ١٣.

(٥٧) انظر: محمد عاطف العراقي، مذاهب فلاسفة المشرق، ص ١٨٧ وما بعدها وانظر،

الطير، نجده يرسم صورة رمزية حية لمصير النفس الساعية وراء الحق المتخبطة في شرك الرغبات الحسية. ورموز هذه الحكاية تذكُرنا من وجوه كثيرة بأفلاطون في قصة الكهف، وفي سلم الحب الساعي الدرجات. لكن يتعذّر الجزم هنا بأن ابن سينا تعمّد أم لم يتعمّد تقليد أفلاطون، مع أننا في أثر صوفي آخر له هو قصيدة النفس نجد تأثيراً واضحاً لمحاورة «فيدون» وذلك في ما يصفه ابن سينا من هبوط النفس إلى «الخراب البلقع» وتحررها أخيراً من اسار الجسد بالمعرفة.

يشبه ابن سينا نفوس البشر بجماعة من الطير وقعت في شرك نصبه لها الصيادون ثم وضعوها في قفص أحكموا اقفاله. لكن هذه الطيور تأبى الاستسلام لهذا المصير وتحاول الافلات فينجح عدد قليل منها بالافلات وفي أرجلها بقايا من الأصفاد التي قُيدت بها. أمّا الطيور الباقية فتمكث زمناً في الأسر لكنها تنجو آخر الأمر بمساعدة رفاق لها وتنشد جميعها الخلاص والأمن بالتوجه إلى قمة «جبل الّله» ذي الطبقات الثماني. وعندما تبلغ الطبقة السابعة تحطّ في وسط مراع خضر وأنهار جارية لتأخذ نصيبها من الراحة . لكنها لا تلبث أن يستحثها احساس ملح بضرورة السير فتتجه نحو الطبقة الثامنة. وهناك تلتقي بنوع من الطيور لم يسبق لها أن شاهدت نظيره جمالاً وظرفا وأنساً ، فلا تزال أواصر الصداقة تتوثق بينها حتى تقبل الطيور المضيفة باصطحاب ضيوفها بسرور إلى مدينة «الملك الأعظم» حيث تلقي بأحمالها الثقيلة. لكنها ما أن تقع أبصارها على وجه الملك المشرق حتى تفتتن به، ويصغي الملك إلى سرد شكاويها بعطف ويرد عليها حريتها بكاملها، ويطلب إليها أن تمضي بسلام، فتعود وفي نفوسها أثر حي من روعة ذلك الجمال الذي يبعث في نفس صاحبه الشعور بالسعادة القصوى والاعتقاد بأنه لن يقوى مطلقاً على

كذلك: ابن سينا، رسالة في أحوال النفس، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني القاهرة، دار احياء الكتب العربية، ١٩٥٢.

ابن سينا، الحجج العشر في جوهرية النفس الناطقة، طبعت ضمن رسائل الشيخ الرئيس بحيدر أباد عام ١٣٥٤ هـ. وأيضاً: ابن سينا، رسالة في القوى النفسانية نشرها أحمد الأهواني ضمن كتاب «أحوال النفس لابن سينا» القاهرة، دار احياء الكتب العربية، ١٩٥٢ م، ص ١٤٧ ـ ١٧٨.

وانظر كذلك: ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة، نشر د. الأهواني في نفس المرجع، ص ١٨١ ـ ١٩٢.

ابن سينا: رسالة في الكلام على النفس الناطقة، نشر د. الأهواني في نفس المرجع، ص ١٩٥ ـ ١٩٩.

الاخلاد إلى العيش في « وادي الأحزان » الذي جاء منه أصلا[٥٨].

وإذا تركنا النفس ـ التي ترتبط آراء ابن سينا فيها بآرائه في الألوهية ـ ونظرنا في بعض رسائل ابن سينا الأخرى نجد أن له رسالة في العشق، يتحدث فيها عن عشق النفوس الإلهية، وفي هذه الرسالة نجده يربط بين العلّة الأولى والخير المطلق وكأنه يتحدث بلسان أفلاطون حينما يقول: أنه لا سبيل إلى وجود المعلولات ما لم يتقدم عليها وجود ذوات العلل، خاصة العلّة الأولى، والعلّة الأولى هي الخير المطلق بذاته وذلك لأنه كما كان يطلق عليه الوجود الحقيقي وكل واحد مما له وجود، فإن حقيقته لا تعرى عن خيرية، ثم الخيرية إمّا أن تكون مطلقة ذاتية أو مستفادة، فالعلّة الأولى خير وخيريته إمّا أن تكون ذاتية مطلقة أو مستفادة لكنها إنْ كانت مستفادة لم تنحل من قسمين، إمّا أن يكون وجودها ضروريا في قوامه فيكون مفيدها علّة لقوام العلّة الأولى، والعلّة الأولى علّة لها خلف، وإمّا أن يكون غير ضروري في قوامه وهذا محال أيضاً على ما نوضحه آنفاً[٥٩]. ويستمر ابن سينا في هذا التحليل إلى أن يقول : فقد اتضح أن العلّة خيرية في ذاتها وبالاضافة إلى سائر الموجودات أيضاً، إذْ هي السبب الأول لقوامها وثباتها وبقائها على أخصّ وجوداتها واشتياقها إلى كمالاتها، فإذنْ العلّة الأولى خير مطلق من جميع الوجوه[٦٠].

وفي « الرسالة النيروزية » يتحدث ابن سينا عن صدور الموجودات وترتيبها متأثراً بأفلاطون والأفلاطونية المحدثة، فهو يعلن فيها أن أول صادر عن الباري هو عالم العقول أو الصور، وبتوسّط هذا العالم صدرت الموجودات الدنيا حينما يقول في تلك الرسالة :« وأول ما يبدع عنه عالم العقل. وهو جملة تشتمل على عدة من الموجودات قائمة بلا مواد، خالية عن القوة والاستعداد، عقول ظاهرة، وصور باهرة ليس في طباعها أن تتغير أو تتكثر أو تتحيّز، كلها تشتاق إلى الأول والاقتداء به، والاظهار لأمره، والالتذاذ بالقرب العقلي منه سرمد الدهر على

---

(٥٨) ماجد فخري، نفس المرجع السابق، ص ٢٠٩.
وانظر ايضا: ابن سينا، رسالة في « الطير »، المنشورة بقراءات في الفلسفة، ص ٦٣٢ ـ ٦٣٧.

(٥٩) ابن سينا، رسالة في العشق، الفصل السادس، « في ذكر عشق النفوس الإلهية »، تحقيق محمد علي أبو ريان، بقراءات في الفلسفة، ص ٦٥٣ ـ ٦٥٤.

(٦٠) نفسه، ص ٦٥٥.

نسبة واحدة. ثمّ العالم النفسي هو يشتمل على جملة كثيرة من ذوات معقولة ليست مفارقة للمواد كل المفارقة، بل هي ملابستها نوعاً من الملابسة وموادها مواد ثابتة سماوية، فلذلك هي أفضل الصور المادية، وهي مدبرات الأجرام الفلكية، وبوساطتها للعنصرية ولها في طباعها نوع من التغير، ونوع من التكثر لا على الاطلاق، وكلها عشاق للعالم العقلي، لكل عدة مرتبطة في جملة منها ارتباطاً بواحد من العقول، فهو عامل على المثال الكلي المرتسم في ذات مبدئه المفارق مستفاد عن ذات الأول، ثمّ عالم الطبيعة ويشتمل على قوى سارية في الأجسام ملابسة للمادة على التمام تفعل فيها الحركات والسكونات الذاتية وترقى فيها الكمالات الجوهرية على سبيل التسخير، فهذه القوى كلها فعال، وما بعدها العالم الجسماني، وهو ينقسم إلى أثيري وعنصري[٦١]. وإنْ كان تأثير الأفلاطونية المحدثة واضح كما نرى في ابن سينا في الجانب الالهي أساساً، إلاّ أنه لا يخفى علينا تأثيرها عليه أيضاً في دراساته للسماء والعالم على اعتبار أن نظريته في العقول العشرة تبعاً لعدد الأفلاك تُعدّ نقطة الالتقاء بين الطبيعيات من جهة ، ونظرية الفيض التي هي ضرب من الميتافيزيقا من جهة أخرى. إذْ أنها تفسّر كيف صدرت الكثرة عن الوحدة، بمعنى أن الطبيعي إذا كان يسأل عن كيفية صدور الكثرة من الوحدة، فإن الاجابة عن ذلك تكون من جانب الميتافيزيقا[٦٢]. وإذا كنا قد بيّنا من قبل تأثير أفلاطون في نظريات ابن سينا الطبيعية ونعرف مدى التأثير الموجود لدى الأفلاطونية المحدثة منه، فإننا سنعلم مدى ما تأثّر به ابن سينا سواء بطريق مباشر أو غير مباشر.

ولعلّ حديث ابن سينا السابق عن العلّة الأولى وكيفية صدور المعلولات عن تلك العلّة ومراتبها هو ما حدا بـ ناصر خسرو (المتوفي ٤٥٢ أو ٤٥٣ هـ) بأن يقول جامعا الفلاسفة اليونانيين واصفاً اياهم بالإلهيين. قال الفلاسفة الإلهيون من سقراط وانباذوقليس حتى أفلاطون وأرسطوطاليس ان لكل العلل علّة وهي علّة العالم كله

---

(٦١) محمد غلاب، مشكلة الألوهية، ص ٦٤ ـ ٦٥.
وانظر أيضاً: ابن سينا، الرسالة الفيروزية، المنشورة ضمن «تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، لابن سينا»، القاهرة، ١٩٠٨، كما نشرت نشرة أخرى لعبد السلام هارون في المجلد الثاني من نوادر المخطوطات، القاهرة ١٩٥٤ م (وانظر ما كتبه محمد عاطف العراقي عن هذه الرسالة في «مذهب فلاسفة المشرق»، ص ٣٠٩ ـ ٣١٠).

(٦٢) محمد عاطف العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص ٣٥٣ ـ ٣٥٤.

وهي العلّة الأولى، قالوا: إن للعلل مراتب ولكل علّة معلول، من العلّة الأولى التي هي الباري تعالى إلى المعلول الأخير وهو الانسان[٦٣].

وإذا انتقلنا إلى أبي حامد الغزالي (المتوفي ٥٥٥ هـ - ١١١١ م) لوجدنا أنفسنا أمام فيلسوف صاحب موقف مختلف تماماً عن مواقف الفلاسفة الآخرين، لأنه ولأول مرة يقف فيلسوف اسلامي لينقد ويحلل بمثل هذه الدقة والصرامة بعد أن درس فكر الفلاسفة اليونانيين وفحص ما وصلوا إليه كواحد منهم، إذْ ينتقد الغزالي هؤلاء الفلاسفة ويكشف عن مواطن عدم الاتفاق بينهم وبين الدين الاسلامي، ويرتّب على ذلك بعض القضايا التي إنْ آمن بها مسلم مع اليونانيين سيلزم عن ذلك خروجه عن دينه الحنيف ووجب تكفيره. وقد صنّف الغزالي عشرين مسألة، منها ثلاثة المؤمن بها يكون كافراً وهي انكار بعث الأجساد ، وقصر علم الله على الكليات دون الجزئيات، والقول بقدم العالم. أمّا المسائل الأخرى فهي تُعدّ من الأغاليط التي تجعل من صاحبها مبتدعاً لا كافراً[٦٤].

ويرسم الغزالي هذه الصلة بين الدين والفلسفة في « المنقذ من الضلال » عند الكلام عن الالهيين من الفلاسفة حيث يقول : « الصنف الثالث: الإلهيون!، وهم المتأخرون، ومنهم مثل سقراط وهو أستاذ أفلاطون وأفلاطون وهو أستاذ ارسطو طاليس وارسطو طاليس هو الذي رتّب لهم المنطق وهذّب العلوم وخمّر ما لم يكن مخمراً من قبل، وأنضج لهم ما كان فجاً من علومهم وهم بجملتهم ردّوا على الصنفين الأولين من الدهرية والطبيعية، وأوردوا في الكشف عن فضائحهم ما أغنوا به غيرهم، وكفى الله المؤمنين القتال بتقاتلهم. ثم ردّ ارسطو طاليس على أفلاطون وسقراط ومَنْ كان قبله من الإلهيين ردّاً لم يقصد فيه تبرأ من جميعهم إلاّ أنه استبقى أيضاً من رذائل كفرهم بقايا لم يوفق للنزوع عنها، فوجب تكفيرهم وتكفير متبعيهم من المتفلسفة الاسلاميين كابن سينا والفارابي وأمثالهما. على أنه لم يقم بنقل علم أرسطو طاليس أحد من المتفلسفة الاسلاميين كقيام هذين الرجلين.

---

(٦٣) ناصر خسرو، جامع الحكمتين، ترجمه وقدم له ابراهيم شتا، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٧٧ م، ص ٢٠٢.

(٦٤) انظر في هذا: توفيق الطويل، أسس الفلسفة، القاهرة، دار النهضة العربية ، الطبعة السادسة ١٩٧٦ م، ص ٢٥٧ - ٢٥٩.

وما نقله غيرهما ليس يخلو من تخبط وتخليط يتشوّش فيه قلب المطالع حتى لا يفهم، وما لا يفهم، كيف يرد أو يقبل(٦٥).

والحق أن الغزالي محق فيما يقول عن الفارابي وابن سينا لأننا لا نستطيع أن ننكر أن لهما موقفين يعزّ الدفاع عنهما: أولهما الاكتفاء بفكرة الصنع وهي ليست شيئاً آخر سوى الفيض أو الصدور الأفلاطوني، وهو لا يحقق الخلق الذي قصد إليه القرآن والذي يعتمد على قدرة الباري، وارادته(٦٦). وفكرة الخلق مسألة خطيرة جداً عند كل مسلم أو مسيحي في حين كانت الوثنية اليونانية تستطيع أن تفكر فيها من بعيد(٦٧). وثانيهما قصر العلم الالهي على الكليات، أو محاولة بسطه عن طريقها إلى الجزئيات وهذا لا يحقق تماماً ما أثبته القرآن من أن الّله أحاط بكل شيء علما. غير أن فيلسوفي الاسلام فيما نعتقد، لم يقولا بهذا كله زيغاً ولا زندقة، وإنما قصدا به الامعان في تنزيه الألوهية وصوغها صياغة عقلية مجردة، ولكل منهما تبتلات ودعوات تؤذن بايمان عميق(٦٨).

وإذا تركنا موقف الغزالي من السابقين عليه وتساءلنا عن موقفه هو تجاه هذه المسائل الفلسفية ، نجد أن له مواقف متأرجحة، ويكفي مثلاً أن نلاحظ أن الغزالي لم ينكر قدم الزمان في أول الأمر، وحاول التغلب على تلك الصعوبة برجوعه إلى تخصيص الارادة، ثمّ عاد فقال إن الزمان مخلوق، ولم يكن صارماً في تطبيق هذا المبدأ حتى أوشك أن يوافق الفلاسفة في القول بالقدم(٦٩). على أن المسألة التي أحدثت كثيراً من الجدال، وهي مسألة الزمان مشكلة لم توضع وضعاً حسناً، فإذا كان العالم حادثاً، وإذا كان الزمان حادثاً لأنه تابع لحركة العالم بعد حدوثه، فلا معنى للكلام في أمر الزمان قبل حدوث العالم، ولا معنى للسؤال عن مدة تأخر وجود العالم عن وجود الّله: هل هي متناهية أم غير متناهية؟ وإذا كان الزمان لا يتصور إلاّ مع التغير والحركة فلا زمان قبل خلق العالم، ولم يكن إذْ ذاك

---

(٦٥) مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثالثة ١٩٦٦ م، ص ٨٣ ــ ٨٤.

(٦٦) ابراهيم مدكور، في الفلسفة الاسلامية، الجزء الثاني، ص ٨٤.

(٦٧) ا. م. جواشون، فلسفة ابن سينا، نقله إلى العربية رمضان لاوند، بيروت، الطبعة الاولى ١٩٥٠ م، ص ٣٤.

(٦٨) ابراهيم مدكور، نفس المرجع، ص ٨٤.

(٦٩) أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٥٥ م، ص ١٠٨ وما بعدها.

إلاّ القديم وهو منزّه عن التغير، فلا يقع تحت زمان كزماننا، وإنْ كان وجوده مستمراً منذ الأزل وإلى الأبد. أمّا فيما يتعلّق بأدلّة الفلاسفة المستندة إلى التلازم بين العلّة والمعلول، فإني ألاحظ الملاحظة التالية: لو كان الباري، علّة تامة للعالم لوجد عنها العالم كله دفعة واحدة، ولم يكن فيه هذا التغير وما نشاهده من نشوء الحوادث بعضها عن بعض[٧٠]. ومحصلة رأي الغزالي في الزمان ــ كما يرى أبو ريده ــ أنه أمر نسبي وهو حادث لأنه ناشيء عن حركة العالم وهي عنده حادثة. أمّا افتراض زمان قبل وجود العالم فهو عنده من أغاليط الوهم[٧١].

وعلى ذلك فقد صنف الغزالي مذاهب الفلاسفة في أزلية العالم ثلاثة أصناف: الأول: مذهب جماهيرهم من المتقدمين والمتأخرين الذين قالوا بالأزلية. الثاني: مذهب أفلاطون الذي قال بالحدوث في الزمان. والثالث: مذهب جالينوس الذي أمسك عن ابداء الراي في هذه المسألة. أمّا الغزالي نفسه فيقرر في ابطاله لأزلية العالم، أن الّله خلق العالم في الزمان بارادة أزلية وهو ينفي في هذا المقام دعوى الخصم القائلة إن التراخي بين ارادة الله وخلق العالم ينطوي على الافتراض أن الّله لم يكن قادراًعلى خلق العالم على الفور. فهذه الدعوى لا تستند في عرفه إلى أية أسس برهانية، بل هي من باب التحكم[٧٢]. وقد أورد الغزالي مذهب أفلاطون ورأيه بتحفظ مشيراً إلى أن منهم مَنْ أنكر قوله بالحدوث، فمن شرّاح أفلاطون يفسّر ارسطو قوله في «طيماوس» بأن العالم عنده والزمان حدثا معاً. أمّا كسنوقراطس على غرار الأفلاطونيين والأفلاطونيين المحدثين فقد ذهبوا الى أن أفلاطون يقرر أزلية العالم، إلاّ أنه استعمل لغة الاحداث مجازاً[٧٣]. وقدم لنا

(٧٠) محمد عبد الهادي أبو ريده، هامش بترجمته لتاريخ الفلسفة في الاسلام، ص ٢٢٦ - ٢٢٧.
وانظر في العلاقة بين الّله والعالم من خلال نظرية الزمان: ياسين عريبي: اشكالات في الفلسفة الاسلامية، مجلة الحكمة، تصدر عن كلية التربية بطرابلس، ليبيا، العدد الاول، ١٩٧٦ م، ص ٥١ وما بعدها.
وانظر كذلك: حسن جراي، الزمان والوجود اللازماني في الفكر الاسلامي، نفس المجلة والعدد، ص ٦٧ وما بعدها.

(٧١) محمد عبد الهادي أبو ريده، نفس المرجع، ص ٢٢٧.

(٧٢) ماجد فخري، نفس المرجع السابق، الترجمة العربية، ص ٣٠٥
وانظر كذلك، الغزالي، نفس المرجع السابق، ص ٢١ وما بعدها.

(٧٣) ماجد فخري، نفسه، ص ٣٩٧. وأيضاً الغزالي، نفس المرجع المنشور في «قراءات في الفلسفة»، ص ٧٢٨.
وانظر أيضاً: Taylor (A.E.) Plato, P. 442.

الغزالي في « الاقتصاد في الاعتقاد »، بياناً بأهم الدعاوى التي يعتقد فيها وهي توضح أن الغزالي ما يزال هو الآخر يستخدم « صانع العالم » كاصطلاح يقصد به والله، وهذا الاستعمال كما سبق وأشرنا، قد أخطأ فلاسفة الاسلام في استخدامه لأن الصنع كما بيّنا ليس مساوياً للخلق. فالغزالي في حديثه عن الله عزّ وجل يؤكد هذه الدعاوى.

الدعوى الأولى: إنّا نقول: كل حادث فلحدوثه سبب والعالم حادث فيلزم منه أن له سبباً ونعني بالعالم كل موجود سوى الله تعالى ونعني بكل موجود سوى الله تعالى عن الأجسام كلها وأعراضها(٧٤)

الدعوى الثانية: ندّعي أن السبب الذي أثبتناه لوجود العالم قديم فإنه لو كان حادثاً لافتقر إلى سبب آخر وكذلك السبب الآخر، ويتسلسل إمّا إلى غير نهاية وهو محال، وإمّا أن ينتهي إلى قديم لا محالة يقف عنده وهو الذي نطلبه ونسميه صانع العالم ولا بدّ من الاعتراف به بالضرورة ولا نعني بقولنا قديم إلاّ أن وجوده غير مسبوق بعدم فليس تحت لفظ القديم إلاّ اثبات موجود ونفي عدم سابق.

الدعوى الثالثة: ندّعي أن صانع العالم مع كونه موجوداً لم يزل فهو باقٍ لا يزال لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه(٧٥).

الدعوى الرابعة: ندّعي أن صانع العالم ليس بجوهر متميز لأنه قد ثبت قدمه ولو كان متحيزاً لكان لا يخلو عن الحركة في حيزه أو السكون فيه، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث كما سبق(٧٦).

الدعوى الخامسة: ندّعي أن صانع العالم ليس بجسم.

الدعوى السادسة: ندّعي أن صانع العالم ليس بعَرَض..

الدعوى السابعة: ندّعي أنه ليس في جهة مخصوصة من الجهات الست(٧٧).

---

(٧٤) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، بدون تاريخ، ص ١٥.

(٧٥) نفسه، ص ٢١.

(٧٦) نفسه، ص ٢٢.

(٧٧) نفسه، ص ٢٣ ـ ٢٤.

ومَنْ يلاحظ هذه الدعاوى بالدقة الكافية، والمقارنة أيّاها بما ورد لدى أفلاطون، يجد أن الغزالي يتفق مع أفلاطون فيها جميعاً، فالدعوى الأولى والثانية يدلل فيهما الغزالي على وجود علّة للعالم ويؤكّد قدم هذه العلّة التي تحدث ما هو حادث، و«طيماوس» أفلاطون تقول ذلك، بل إن هذا ــ كما رأينا ــ أحد براهين أفلاطون على وجود الإله. وأمّا الثالثة فتؤكّد خلود الإله وعدم فنائه وكذلك كان يرى أفلاطون. وإذا كانت الرابعة تختلف عما ورد لدى أفلاطون فإن الخامسة والسادسة والسابعة قد وردت لديه.

وإذا كان الغزالي بحملته تلك على الفلسفة اليونانية وفلاسفتها، قد أثّر في بعض الفقهاء والمتصوفة مما ساعد على انتشار جو العداء لها، فإن أفلاطون ظل يعيش ويؤثر في الفلاسفة المسلمين كما أثر في الغزالي نفسه، إذْ كان يعيش في هذه الفترة أبو البركات البغدادي معاصراً للغزالي حيث توفي بعده بحوالى اثنين وأربعين عاما أي في عام ٥٤٧ هـ ــ ١١٥٢ م، وكان البغدادي بمثابة حلقة وسطى بين أفلاطونية ابن سينا وأفلاطونية السهروردي المقتول[٧٨]. إذْ أن أفلاطون يتخلل كل أجزاء مذهب أبو البركات في الألوهية، فهو دائم النقد للمشائية وأصحابها منذ ارسطو حتى تلاميذه في الفلسفة الاسلامية، ولم يستثن من هذا النقد ابن سينا فيما أخذه عن ارسطو[٧٩].

ولعلّ النظر في احدى نظرياته يكفينا مؤونة سرد كل آرائه لتبين الأثر الأفلاطوني الواضح لديه فقد كان لأبي البركات نظرية في النفس رتّب عليها نظريته في العالم الملائكي، فهو يرى أن النفس حاصلة في ذاتها على جميع الامكانيات التي تسمح لها بالانطلاق إلى عالم الملائكة والربوبية، عالم المعقولية الخالصة. وإذا أضفنا إلى ذلك أنها صادرة عن معلم أو مرشد أو عقل فيكون رجوعها إلى العالم العقلي هو نفس الانطلاق الذي يتكلم عنه أفلاطون، انطلاق النفس من محبسها في الحس الآسر وخلاصها إلى عالم المُثُل والأبدية، عالم الملائكة والربوبية. وإذا تساءلنا عن حقيقة هذا العالم الأعلى الذي تصدر عنه النفس ولا تلبث أن تسعى راجعة إليه تحنها أضواؤه القدسية كي تغذّي المسير وتسلك الطريق؟.

نجد أبا البركات يقدم لنا نظرية في العالم الملائكي حينما يتحدث عن هذه

---

(٧٨) محمد علي أبو ريان، هامش ص ٧٣١ بكتاب «قراءات في الفلسفة».

(٧٩) أنظر: محمد علي أبو ريان، قراءات في الفلسفة، ص ٧٣٢ وما بعدها.

الموجودات المعقولة التي تعمر المستقر الأعلى مسمّياً اياها « ملائكة » رغبة منه في أن تتمشى مصطلحاته الفلسفية مع النصوص الدينية، والملائكة ـ حسب رأيه ـ جواهر روحية مفارقة تؤلف عالم القدس وهي من آثار الاشراق الإلهي، وهذه الجواهر العاقلة لا تترتب في أنواع ولكنها تتمايز فيما بينها حسب درجة شدتها وكمالها الروحاني. وتتميز الملائكة عن النفوس ـ وهذه أيضا جواهر روحية عاقلة ـ في أنها خالصة المفارقة إذ لا توجد أصلاً في مادة كما هو الحال في النفس الانسانية، وسواء سميناها عقولاً أم ملائكة أم أرواحا، فالمهم هو أن ندرك حقيقة المراد بها وأنها طبائع غير محسوسة وأنها ماهيات لا تحتمل الحلول في جسم أو هيئة محسوسة. وهذه الجواهر الروحانية ليست هي العقول التي يقول بها المشاؤون ويرتبونها تنازليا، ومع أنها لاتتعلّق أصلاً بالمحسوسات إلاّ أنها تستطيع تدبير المحسوسات وادراكها، وفي هذا معارضة لموقف ابن سينا الذي لا يرى أن هذه الذوات الروحانية على علم بالجزئيات، أو لها القدرة على تدبير المحسوسات. أمّا أبو البركات فيعترض على ذلك ولكنه يستدرك فيرسم طريقة التدبير وكيفية علم الله والملائكة بالجزئيات فيذهب إلى أن هذا لا يتم على طريقة تدبير النفس للجسم بل بضرب مغاير لذلك[٨٠].

وعلى ذلك ، فأبو البركات يسلّم بوجود عالم عقلي فوق العالم الحسي، وهو يفضّل كما رأينا أن يسميه « عالم الملائكة » و « العالم الربوبي »، ولعلّنا نلاحظ اتجاه مذهب أفلاطون ، ومن ثمّة فيجب البحث عمّا إذا كان قد قصد الاشارة المباشرة إلى مُثُل أفلاطون حينما يتكلم عن « الملائكة » أم أنه يهدف إلى ترديد التفسير الذي تقدمه لنا النصوص الدينية عن الملاك ووظيفته؟ أو بمعنى آخر هل يمكن اعتبار هذه الذوات الروحية مثلاً كتلك التي قال بها أفلاطون؟

يتناول أبو البركات هذه المشكلة صراحة فيذكر أن افلاطون يجعل كل ما في العالم المحسوس من موجودات آثاراً لعالم النفس، أي أن موجودات عالم الحس أشباح لموجودات عالم العقل، ثمّ إن هذه الصور الموجودة في عالم العقل أو العالم الإلهي هي مُثُل أو نماذج. وهي كالقواليب التي يتخذها الصانع للحصول على مصنوعاته التي تحمل صورة القالب وتكون نسخا منه[٨١]. فهو يقول في « المعتبر في

---

(٨٠) نفسه، ص ٧٥٨ ـ ٧٥٩.
وانظر كذلك: ابو البركات البغدادي، المعتبر في الحكمة، الجزء الثالث، الطبعة الاولى، حيدر آباد الدكن، ١٣٥٨ هـ، ص ١٥٥ ـ ١٦٦.

(٨١) محمد علي ابو ريان، نفس المرجع السابق، ص ٧٥٩ ـ ٧٦٠.

الحكمة »: « وأعرف منه قول أفلاطون بعالم النفس فترى كل نفس عالمة عالما بما يحوي من المعلومات ونوع النفوس بأسرها عالم فيه عوالم وكذلك قوله في عالم العقل وعالم الربوبية يعني أن في عالم الربوبية تكون المعلومات بالنسبة إلى الموجودات والمعلومات الأخرى التي في عالم العقل وعالم النفس كالمعلومات التي في عالم النفس بالقياس إلى الموجودات، لكنك قد علمت أن من الصور الذهنية ما يكون سبباً للموجود، كصورة الخلخال في نفس الصائغ ومنها ما يكون الموجود سببه كصورة الشمس وصورة القمر في ذهن العارف بهما والصور العلمية في عالم الربوبية تكون بأسرها من قبيل الصائغ والخلخال لا من قبيل الشمس والقمر بالقياس إلى الانسان فلذلك قال أفلاطون بالمُثل والقوالب، وكيف لا وهي المُثل الحقيقية بل الموجودات مثلها ونسختها وهي أم الكتاب، فهكذا يجب أن نتصور في معرفة الله تعالى وعلمه »[٨٢].

ويقول أيضاً في موضع آخر: « وتعرف العلية بالمعلولية بالعلية والأنموذج يريك أن هذا من هذا، وإن لم تعلم كل هذا، فهذا كله يدل ويشهد على أن علل النفوس المتعلقة بالأجسام الأرضية العنصرية هي النفوس السمائية والذين عدلوا عنها إلى العقل الفعّال إنما اعتذروا بشيء ظنوه عذرا وسموه حجة في ذلك وليس بعذر ولا حجة كما تعلمه في موضعه »[٨٣].

ويُلاحَظ على موقف أبي البركات من خلال هذا، أنه حينما يضع المُثل في العقل الإلهي لا يتابع موقف أفلاطون بل يتمشّى مع ما ورد في تاسوعات أفلوطين ويعود فيردد موقف المشائين المسلمين مما يشعر بالتناقض في موقفه. وأنه أيضا يضع مستويات مثالية متعددة. فالعقل الإلهي يتضمن صوراً أو مُثلاً، وكذلك الذات الروحانية المجردة أي الملاك، وأيضاً النفس الانسانية تتضمن صوراً أو مُثلاً للموجودات، وبذلك تتعدد المستويات المثالية، وتعود كلها إلى المستوى المثالي الأعلى في ذات الله، ولا شك أن هذا الموقف يذكّرنا بتطور الموقف المثالي الأفلاطوني المتأخر. ولكن نصوص « المعتبر » لا تسمح بدراسة مقارنة مستوعبة لهذا الاتجاه.

وإذا كان أبو البركات قد ابتعد عن أفلاطون الحقيقي واكتفى بوضع المُثل في

---

(٨٢) أبو البركات البغدادي، نفس المرجع، ص ١٤٤.

(٨٣) أبو البركات البغدادي، نفس المرجع، الجزء الثاني من العلم الطبيعي، الفصل العشرون، المنشور « بقراءات في الفلسفة »، ص ٧٩٦.

الذات الإلهية إلاّ أنه يتجه في طريق الأفلاطونية بحذر بعد ان ملأ الوجود بأشتات من الملائكة المدبرين للأنواع ، فعنده أن سبب كل حادث في الوجود « ملاك » فيوجد عدد من الملائكة مساوٍ لعدد الكواكب المرئية وغير المرئية وما نعرف من أفلاك وما لا نعرف، بل يمكن أن تفوق أعداد الملائكة أعداد هذه الموجودات السماوية بحيث يصبح الملائكة مساوين في العدد لأنواع الموجودات المحسوسة، إذْ أن لكل من هذه الأنواع المحسوسة ـ فلكية أو عنصرية ـ ملاكاً يحفظ صورتها في المادة ويستقي الأنواع بأفرادها، ويسمي هذا الملاك « حافظ الصورة » وهو مدبر شؤون النوع ومرشده ومعلمه حسب قوانين الطبيعة[٨٤].

وفي نفس الفترة التي عاش فيها البغدادي، نجد الشهرستاني (المتوفي ٥٤٨ هـ ـ ١١٥٣ م) يعد أفلاطون من أهل الحق، فهو يقول في المجلد الأول من « الملل والنحل » الذي أرّخ فيه للفلاسفة منذ طاليس حتى عصره: « أنه قد حكى قوم ممّنْ شاهدوه (يقصد أفلاطون) وتلميذ له مثل أرسطو طاليس وطيماوس وثاوفراسطس أنه قال إن للعالم محدث مبدع ازلي، واجب بذاته، عالم بجميع معلوماته على نعت الأسباب الكلية، كان في الأول ولم يكن في الوجود رسم ولا طلل إلاّ مثال عند الباري وربما يعبّر عنه بالعنصر والهيولى ولعلّه يشير إلى صور المعلومات في علمه »[٨٥]. ويضيف في المجلد الثاني « أن أفلاطون في كتاب « النواميس » قد قال إن هناك أشياء لا ينبغي للانسان أنْ يجهلها، منها أن له صانعا يعلم أفعاله وذكر أن اللّه تعالى إنما يُعرَف بالسلب أي لا شبيه له ولا مثال وأنه أبدع العالم من لا نظام إلى نظام وأن كل مركب فهو للانحلال وأنه لم يسبق العالم زمان ولم يبدع عن شيء »[٨٦]. وبعد هذا الفهم الذي نقله عن الآخرين لأفلاطون يقرر هو في « نهاية الاقدام » وهو يشرح مذهب أهل الحق وهم عنده الأشاعرة من المسلمين « أن مذهب أهل الحق من أهل الملل كلها ان العالم مُحدَث ومخلوق احدثه الباري تعالى وأبدعه وكان اللّه تعالى ولم يكن معه شيء ووافقتهم على ذلك جماعة من أساطين الحكمة وقدماء الفلاسفة مثل ثاليس وانكساغوراس وانكسيماس ومَنْ تابعهم من

---

(٨٤) محمد علي أبو ريان، نفس المرجع السابق، ص ٧٦١ ـ ٧٦٢.

(٨٥) محمد عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، المنشور بهامش الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم، بيروت، الطبعة الثانية بالأوفست، دار المعرفة للطباعة والنشر، ١٩٧٥ م، المجلد الأول، الجزء الثاني، ص ١٩١.

(٨٦) نفس المرجع السابق، المجلد الثاني، الجزء الثلث، ص ٥.

أهل ملطية ومثل فيثاغورس وانبدقلس وأفلاطن من أثينية ويونان»[٨٧]. ولعلّنا نلاحظ مدى الفرق الكبير بين الفارابي والرازي وابن سينا والبغدادي في فهمهم، على ما فيه من أخطاء، والامام الشهرستاني الذي نلحظ ضحالة ثقافته وعلمه بهؤلاء الفلاسفة فهو يعد طاليس وانكساجوراس وانكسيمانس من القائلين بأن العالم محدث ومخلوق فضلاً عن أنه عد أفلاطون بناء على فهم أرسطو ضمن هؤلاء وقد أشرنا من قبل إلى خطأ هذا الرأي عن أفلاطون.

وإذا تركنا فلاسفة المشرق العربي وانتقلنا إلى فلاسفة المغرب العربي المتأثرين بأفلاطون وجدناهم ثلاثة، ابن باجه وابن طفيل وابن رشد. وقد كان الأثر الأفلاطوني غير واضح في ابن باجه (المتوفي ٥٣٣ هـ ـ ١١٣٨ م)[٨٨] أول فلاسفة المغرب، إذ أن معظم آرائه كانت أرسطية ومتأثرة بالفارابي، وأهم عناصر فكره والذي قد يكون فيه أثر أفلاطوني عن طريق أرسطو والفارابي هو رأيه في الانسان المتوحّد الذي لا يسمو إليه كل انسان لأنه يبلغ مرتبة التعقل وأكثر الناس لا يزالون يتحسسون في الظلام وهم لا يرون من الأشياء إلاّ ظلالها التخطيطية الخفيفة، ثمّ هم يزولون كما تزول الظلال. نعم إن بعضهم يرى النور، ويرى عالم الأشياء الملون ولكن الذين يدركون منهم حقيقة ما يرون قليلون جدا وهؤلاء وحدهم هم السعداء الذين يبلغون حياة الخلود وذلك بأن يصيروا نورا. ويبلغ الانسان هذه المرتبة بالمعرفة الصادرة عن الرؤية وبتنمية العقل تنمية حرة خالصة من القيود والفعل الحر الاختياري هو الذي يصدر بعد الفكر والرؤية[٨٩]. ولعلّ هذه الرؤية تذكرنا بمذهب أفلاطون الذي يصعد فيه الانسان من المعرفة المحسوسة حتى يصل إلى مرحلة التعقل أو الحَدْس وهي أسمى مراتب المعرفة لديه وفيها يتعقل الفيلسوف عالم المُثُل ويدرك مثال الخير ادراكاً كشفيا[٩٠].

وفي الواقع أنه على الرغم من اهمية ابن باجه الخاصة باعتباره فيلسوفاً عقليا، فإن أهميته تزداد باعتباره ممهد الطريق للذين أتوا بعده من فلاسفة المغرب[٩١]، فهو

---

(٨٧) الامام عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الاقدام في علم الكلام، حرره وصححه الفرد جيوم بدون تاريخ، ص ٥.

(٨٨) دي بور، تاريخ الفلسفة في الاسلام، الترجمة العربية، ص ٢٤٨.

(٨٩) نفسه، ص ٢٥٢.

(٩٠) راجع ما كتبناه عن «الالوهية وعلاقتها بنظرية المعرفة» في الباب الثاني.

(٩١) محمد عاطف العراقي، الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل، ص ٦٠.

قد أحيا بحق الفلسفة من جديد في المغرب العربي بعد ان استطاع الغزالي التأثير على معتنقيها ومحيي الحديث فيها في الشرق بعد حملته عليها.

أمّا ابن طفيل (المتوفي ٥٨١ هـ ١١٨٥ ـ ١١٨٦ م)[٩٢] صاحب قصة «حي بن يقظان»[٩٣] فنجده متأثراً بأفلاطون في جانبين، الجانب الأخلاقي والجانب الإلهي وبالذات في برهنته على وجود الله، ففي الجانب الأخلاقي نجد ابن طفيل يُعنىَ عناية خاصة بسيرة حي العملية، وفيها تحل محل العبادات التي فرضتها الشريعة الاسلامية، الرياضات الصوفية على صورتها التي كانت لا تزال متبعة بين أهل الطرق في الشرق، وكما أوصى بها أفلاطون وأهل المذهب الأفلاطوني الجديد. ويضع حي لنفسه في الطور السابع من حياته منهجاً في الأخلاق عليه مسحة من المذهب الفيثاغوري. وقد تبين لحي أن الغاية التي يجب أن يبتغيها من عمله هي أن يلتمس الواحد في كل شيء، وأن يتصل بالموجود المطلق القائم بذاته. وهو يرى الطبيعة بحذافيرها تنزع إليه. ويلتزم حي فيما يتعلق بمطالب جسده المادية جانب الزهد والتقشف مقتصراً على ما يقيم الأود، أمّا روحه فهي مرتبطة بالجانب العلوي، وهو يتشبه بهذا العالم، فيحاول أن يفيد ما حوله وأن يحيا حياة بريئة من شوائب المادة، ويحاول أن يجعل حركاته متناسقة لا عوج فيها، مماثلة لحركات الأجرام السماوية، وهكذا يصبح حي بالتدريج قادراً على أن يسمو بنفسه فوق الأرض والسماء حتى يصير عقلاً صرفا، وهذه هي حالة الفناء التي لا تستطيع عقولنا ادراكها، والتي تعجز عن تصويرها مهاراتنا وخيالنا[٩٤].

أمّا في الجانب الإلهي من فلسفة ابن طفيل، فإننا نجد أثر أفلاطون واضحاً، فعلى الرغم من أن ابن طفيل يقر بقدم العالم، لا على أساس مذهب أفلاطون، بل على أساس مذاهب الفلاسفة المسلمين المقرين بذلك نجده يقدم براهين على وجود الله مخالفاً بهذا الرأي الغزالي الذي قال في «التهافت» بأنه من التناقض القول بقدم العالم والاقرار بوجود الله وتقديم البراهين على ذلك في نفس الوقت، لأن القول بقدم العالم يؤدّي إلى مذهب الدهرية طالما أنه لا علّة للعالم عندهم ولا

---

(٩٢) نفسه، ص ٣٦. وكذلك: دي بور، نفس المرجع السابق، ص ٢٥٦، وقد اسقط بينيس ابن باجه وابن طفيل من لوحته التاريخية.

(٩٣) راجع ما كتبه دي بور عن اهمية هذه القصة التي تُعدّ من مفاخر الفلسفة العربية، ولأهميتها القصوى تُرجمت إلى اللاتينية والانجليزية، نفس المرجع السابق، ص ٢٥٦.

(٩٤) دي بور، نفس المرجع السابق، ص ٢٥٩ ـ ٢٦٠.

صانع لأجسامه، بل هو كما هو عليه، لم يزل قديما، كذلك الأجسام بلا علّة[٩٥]. والحق أن موقف الغزالي غير صحيح من وجهٍ ما، إذْ ليس الصنع متعلّقاً بسبق العدم، وإنما هو لازم لايجاد الممكن في أي زمان كان. والمخلوق مفتقر دائمًا إلى الله في كل آن[٩٦].

فابن طفيل يقدّم ثلاثة أدلّـة على وجود الله هي: دليل الحركة، دليل المادة والصورة أو حدوث الصورة عن محدث، ودليل الغائية والعناية الإلهية، وهـذا الدليل الأخير، على الرغم من كثرة الفلاسفة المسلمين الآخذين به كالكندي وابن سينا وابن رشد إلاّ أنه يُرَدّ في النهاية إلى أفلاطون، وابن طفيل يقرره في رسالته حينما يقول: إن تصفح الموجودات والتأمل فيها يكشف عن قدرة فاعلها ولطيف حكمه ودقيق علمه تعالى: إن أقل الأشياء الموجودة، فضلاً عن أكثرها، نجدها شاهدة على آثار الحكمة وبدائع الصنعة، وهذا لا يمكن صدوره إلاّ عن فاعل حر مختار في غاية الكمال وفوق الكمال[٩٧]. فلا يوجد شيء في العالم الأرضي إلاّ ونرى فيه أثر الصنعة، بحيث ننتقل من المصنوع إلى الصانع، ومن المخلوق إلى الخالق، وما يقال عن موجودات العالم الأرضي يُقال عن موجودات العالم العلوي فهي كلها منتظمة الحركات، جارية على نسق دقيق، بعيدة عن قبول التغير والفساد[٩٨].

وإذا كنا لم نعدم وجود الأثر الأفلاطوني لدى ابن باجه وابن طفيل، فإننا نجده أيضاً لدى ابن رشد على الرغم من أن المشهور عنه أنه يُعدّ الشارح الأكبر لأرسطو، وأنه أبرز المشائين العرب، فابن رشد يعتبر أرسطو أسمى صورة تمثّل فيها العقل الانساني، حتى أنه ليميل إلى تسميته بالفيلسوف الإلهي[٩٩].

وإلى جانب هذا، فان ابن رشد من أبرز الذين درسوا الفلاسفة القدامى من

---

(٩٥) محمد عاطف العراقي، نفس المرجع السابق، ص ١٢٧.
وراجع: الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ١٨٢. والمعروف أن ابن تيمية يتابع الغزالي في هذا الرأي.

(٩٦) يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، ص ١٤٩.

(٩٧) انظر في تفصيل هذه الأدلّة، محمد عاطف العراقي، نفس المرجع، ص ١٢٨ وما بعدها
وانظر: ابن طفيل، حي بن يقظان، القاهرة، دار المعارف بمصر، ١٩٤٩ م ص ٩٨.

(٩٨) محمد عاطف العراقي، نفس المرجع، ص ١٣٨
وراجع أيضاً: ابن طفيل، نفس المرجع، ص ١٠٣ وما بعدها.

(٩٩) انظر: دي بور، نفس المرجع السابق، ص ٢٦٢.

اليونانيين وفهمهم، وكذلك الفلاسفة والمتكلمين المسلمين السابقين عليه، وهذا يتضح من خلال حديثه عن مشكلة قدم العالم أو حدوثه ملخّصاً كل ما سبقه من آراء. فهو يقول في «فصل المقال»: «وأمّا مسألة قدم أو حدوث العالم فإن الاختلاف فيها عندي بين المتكلمين من الأشعرية وبين الحكماء المتقدمين يكاد يكون راجعاً إلى الاختلاف في التسمية وبخاصة عند بعض القدماء. وذلك أنهم اتفقوا على أن ههنا ثلاثة أصناف من الموجودات طرفان وواسطة بين الطرفين فاتفقوا في تسمية الطرفين واختلفوا في الواسطة، فأمّا الطرف الواحد فهو موجود وجد من شيء غيره وعن شيء أعني عن سبب فاعل ومن مادة والزمان متقدم عليه أعني على وجوده وهذه هي حال الأجسام التي يُدرَك تكونها بالحس مثل تكون الماء والهواء والأرض والحيوان والنبات وغير ذلك فهذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع من القدماء والأشعريين على تسميتها مُحْدَثة.

أمّا الطرف المقابل لهذا فهو موجود ولم يكن من شيء ولا عن شيء ولا تقدمه زمان وهذا أيضاً اتفق الجميع من الفرقتين على تسميته قديماً وهذا الموجود مُدرَك بالبرهان وهو الله تعالى الذي هو فاعل الكل وموجده والحافظ له سبحانه وتعالى قدره. وأمّا الصنف من الموجود الذي بين هذين الطرفين فهو موجود لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان ولكنه موجود عن شيء أعني عن فاعل وهذا هو العالم بأسره والكل منهم متفق على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم فإن المتكلمين يسلّمون أن الزمان غير متقدم عليه أو يلزمهم ذلك إذ الزمان عندهم شيء مقارن للحركات والأجسام وهم أيضاً متفقون مع القدماء على أن الزمان المستقبل غير متناه وكذلك الوجود المستقبل وإنما يختلفون في الزمان الماضي والوجود الماضي فالمتكلمون يرون أنه متناهٍ وهذا هو مذهب أفلاطون وشيعته.

وأرسطو وفرقته يرون أنه غير متناهٍ كالحال في المستقبل فهذا الموجود الآخر الأمر فيه بيِّنٌ أنه قد أخذ شبهاً من الوجود الكائن الحقيقي ومن الوجود القديم فمَنْ غلّب عليه ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المُحدَث سماه قديماً، ومن غلّب عليه ما فيه من شبه المحدث سماه محدثاً، وهو في الحقيقة ليس محدثاً حقيقياً ولا قديماً فإن المحدث الحقيقي فاسد بالضرورة والقديم الحقيقي ليس له علّة ومنهم مَنْ سماه محدثاً أزليا وهو أفلاطون وشيعته لكون الزمان متناهٍ عندهم من الماضي. فالمذاهب في العالم ليست تتباعد كل التباعد حتى يكفر بعضها ولا يكفر، فإن الآراء التي من شأنها هذا يجب أن تكون في الغاية من التباعد أعني أن تكون

متقابلة كما ظن المتكلمون في هذه المسألة أعني أن رسم القدم والحدوث في العالم بأسره هو من المتقابلة وقد تبين من قولنا أن الامر ليس كذلك »(١٠٠).

وبعد هذا التحليل الذي قدّمه ابن رشد موضحاً آراء سابقية ولعلّنا نلاحظ فيه فهمه لآراء أفلاطون حول الزمان وقدم العالم، يحاول ابن رشد تبرير رأيه الخاص حول قدم العالم بظاهر الشرع والاستدلال من آيات القرآن الكريم فيقول مضيفاً إلى ما سبق: « وهذا كله مع أن هذه الآراء في العالم ليست على ظاهر الشرع إذا تصفح ظهر من الآيات الواردة في الانباء عن ايجاد العالم أن صورته مُحْدَثة بالحقيقة وأن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين أعني غير منقطع وذلك أن قوله تعالى ﴿ وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء﴾ يقتضي بظاهره أن وجوداً قبل هذا الوجود وهو العرش والماء وزمانا قبل هذا الزمان أعني المقترن بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفلك وقوله تعالى ﴿ يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات﴾ يقتضي بظاهره أن السموات خُلِقت من شيء. والمتكلمون ليسوا في قولهم أيضاً في العالم على ظاهر الشرع بل متأوّلون فإنه ليس في الشرع أن الّله كان موجوداً مع العدم المحض ولا يوجد هذا فيه نصاً أبدا فكيف يُتصوّر في تأويل المتكلمين في هذه الآيات أن الاجماع انعقد عليه والظاهر الذي قلناه من الشرع في وجود العالم قد قال به فرقة من الحكماء »(١٠١).

ويضيف ابن رشد إلى ذلك في « الكشف عن مناهج الأدلة »: « والظاهر من الشرع أنه لم يتعمق هذا التعمق مع الجمهور ولذلك لم يصرِّح لا بارادة قديمة ولا حادثة بل صرّح بما لا ظهر منه أن الارادة موجدة موجودات حادثة وذلك في قوله تعالى ﴿إنما أمرنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كنْ فيكون﴾ وإنما ذلك كذلك لأن الجمهور لا يفهمون موجودات حادثة عن ارادة قديمة بل الحق أن الشرع لم يصرِّح في الارادة لا بحدوث ولا بقدم لكون هذا من المتشابهات في حق الأكثر وليس بأيدي المتكلمين برهان قاطع على استحاله قيام ارادة حادثة في موجود قديم لأن الأصل الذي يعولون عليه في نفي قيام الارادة بمحمل قديم هو المقدمة التي بيّناها وهي أن ما لا يخلو عن الحوادث حادث »(١٠٢).

(١٠٠) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، منشور بكتاب: فلسفة ابن رشد، مصر، مكتبة صبيح، بدون تاريخ، ص ١٢ — ١٣.

(١٠١) ابن رشد، نفس المرجع، ص ١٣ — ١٤.

(١٠٢) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة، منشور بكتاب « فلسفة ابن رشد »، ص ٤٣ — ٤٤.

والحق أن ابن رشد في كل ما قدم قدساير نزعته العقلية حين حافظ على المبدأ :القائل بأن العلّة إذا وجدت وجد معلولها بالضرورة وهذا المبدأ لا يؤدّي إلى انكار القول بإله للكون طالما أن الكون مُحْدَث احداثا لا أول له وصادر عن إله ضرورة. فهو قد ربط بين فاعل هذا العالم وبين الحركة الدورية القديمة، كما تصور العالم تصوراً جديدا حين رأى أنه في حدوث دائم منذ الأزل، والله هو الذي يحفظ هذا الحدوث الدائم غير المنقطع، إذْ أن هذا الانقطاع في الوجود من وهم الخيال وليس صادراً عن تصور الحقيقة كحقيقة(١٠٣).

ولا يعني ذلك أن ابن رشد لم يخطىء، فالحق أيضاً أنه قد خالفه التوفيق في بعض آرائه، وقد هاجمه ابن تيمية بشدة وبالذات فيما نقله عن أفلاطون وأتباعه حينما يقول عن ابن رشد: « إنه ينصر قول أرسطو طاليس ويقول إن الجائز وجوده وعدمه لا يكون إلاّ محدثا وينكر على ابن سينا قوله بأن الجائز وجوده وعدمه يكون قديماً أزليا وحكايته لهذا عن أفلاطون قد قال أنه لا يصحّ فيما يثبته من الجواهر العقلية كالدهر والمادة والخلاء فإنه يقول بأنها جواهر عقلية قديمة أزلية، لكن القول مع ذلك أنها جائزة ممكنة ونقل ذلك عنه فيه نظر. وأمّا الأفلاك فالمنقول عن أفلاطون وغيره أنها مُحْدَثة فإن أرسطو طاليس يقول بقدم الأفلاك والعقول والنفوس وهم ينقلون أن أول مَنْ قال من هؤلاء بقدم العالم هو أرسطو طاليس وهو صاحب التعليم وأمّا القدماء كأفلاطون وغيره فلم يكونوا يقولون أو كثير منهم بقدم أمور أخرى قد يخلق منها شيء آخر ويخلق من ذلك شيء آخر إلى أن ينتهي الخلق إلى هذا العالم فهذا قول قدمائهم أو كثير منهم وهو خير من قول أرسطو وأتباعه(١٠٤).

والملاحظ أن ابن تيمية على الرغم من هجومه على ابن رشد وردِّه على ما أورده عن أفلاطون، إلاّ أنه قد أخذ أفلاطون والسابقين عليه مما كتبه الشهرستاني وغيره من المؤرخين المسلمين للفلسفة اليونانية الذين لم يفهموها فهمًا صحيحا. ولذا جاء رده ضعيفاً، لم ينل من ابن رشد شيئاً على الرغم من أن مذهب ابن رشد به ثلاثة آراء الحادية كبيرة تجعله مخالفاً لما أثبتته علوم العقائد في الديانات الثلاث

---

(١٠٣) محمد عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، القاهرة، دار المعارف :الطبعة الثانية ١٩٧٩ م، ص ١٩٤ ـ ١٩٥.

(١٠٤) ابن تيمية، الجمع بين العقل والنقل على بعض الابحاث الواردة في كتاب الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة، المنشور كملحق لكتاب «فلسفة ابن رشد» ص ١٣٣ ـ ١٣٤.

الكبرى في عصره، وأولها قوله بقدم العالم المادي والعقول المحرِّكة له، وثانيها قوله بارتباط حوادث الكون جميعها ارتباط علّة بمعلول، على وجه ضروري لا يترك مجالاً للعناية الالهية أو للخوارق أو نحوها وثالثها قوله بفناء جميع الجزئيات وهو قول يجعل الخلود الفردي غير ممكن[105].

ومع أن هذه المسائل تكفِّر مَنْ يؤمن بها ـ على حد آراء الغزالي ـ فإنه لا يشتم من كتابات ابن رشد رأي صريح ينكر فيه وجود الّله الخالق الصانع المصور المبدع بل على العكس من ذلك نراه في كل مناسبة يردد اسم الّله ويستغفره ويتوسّل إليه طالباً الرحمة والعفو والرضا. ثمّ نراه أيضاً يرسم الطريق لمعرفة الّله سبحانه وتعالى ويقيم الأدلة على وجوده كصانع وخالق ومبدع فيقول: « إن الأدلّة على وجود الصانع منحصرة في هذين الجنسين: دلالة العناية ودلالة الاختراع » وهذا يعني أن على الانسان أن يفكر وينظر فيما يحيط به من حماية وعناية الّله، ويتأمل مدققا بموجوداته ومصنوعاته التي أوجدها بقدرته وعظمته. ولقد خصص لكل نوع من هذين الجنسين جماعة يفهمونه ويدركونه، فجعل دلالة العناية طريقة الجمهور لأنها معرفة حسية، والاختراع طريقة الخواص أو العلماء لأنهم يزيدون على ما يُدرَك بالحس ما يُدرَك بالبرهان[106]، ودليل ابن رشد في العناية الالهية وموافقة العالم للانسان ووجوده كما يقرّه في « مناهج الأدلة » يمكن صياغته على هيئة قياس كالتالي:

العالم بجميع أجزائه يوجد موافقاً لوجود الانسان والكائنات (مقدمة صغرى).

كل ما يوجد موافقاً في جميع أجزائه لفعل واحد مسددا نحو غاية واحدة فهو مصنوع (مقدمة كبرى).

فالعالم مصنوع وله صانع (نتيجة)[107].

وفي هذا الدليل ربط بين العناية والغائية كما فعل أفلاطون وأرسطو، إذْ أن أفلاطون في وصفه لّله بأنه روح خير عاقل مدبر عادل منظم يظهر الجانب الغائي. والحق أن أدلّة ابن رشد الأخرى كدليل الاختراع ودليل الحركة، فيها من العناصر

---

(١٠٥) دي بور، نفس المرجع السابق، ص ٢٦٨.

(١٠٦) مصطفى غالب، فلاسفة من الشرق والغرب، بيروت، منشورات دار حمد، ١٩٦٨ ص ١٩٨ ـ ١٩٩.

(١٠٧) محمد عاطف العراقي، نفس المرجع السابق، ص ٢٧٣.

الأفلاطونية بقدر ما فيها من التأثير الأرسطي. وهذا على عكس ما يرى البعض من أن كل التأثير اليوناني على ابن رشد كان من أرسطو فقط(١٠٨).

وإذا انتقلنا إلى ثالث المدارس الاسلامية، وهي المدرسة الصوفية، بعدما تحدثنا عن المدرستين الكلامية والفلسفية وتأثير أفلاطون فيهما، لوجدنا أن أفلاطون صاحب اليد الطولى في التأثير على هؤلاء. وإذا كان أرسطو قد شارك أفلاطون في التأثير على فلاسفة الاسلام، فإننا نجد تأثيره على الصوفية ينعدم تماماً، ولعلّ هذا راجع إلى أن فلسفة أرسطو تنزع نحو العقلانية الصرفة وتبعد عن طريق الرؤية والكشف التي كانت من أخص ما اهتم به أفلاطون في نظريته المعرفية والميتافيزيقية. غير أن التأثير جاء في أساسه لدى متفلسفة الصوفية، إذْ أن التصوف الفلسفي في الاسلام يختلف في الطابع عن ذلك التصوف السني الذي يمثله الغزالي. والمقصود بالتصوف الفلسفي، التصوف الذي يعمد أصحابه إلى مزج أذواقهم الصوفية بأنظارهم العقلية، مستخدمين في التعبير عنه مصطلحاً فلسفياً استمدوه من مصادر متعددة(١٠٩).

وقد عرف متفلسفة الصوفية الفلسفة اليونانية ومذاهبها كمذاهب سقراط وأفلاطون وأرسطو والرواقية، كما عرفوا الفلسفة الأفلاطونية المُحدَثة، ونظريتها في الفيض أو الصدور، والفلسفة المعروفة بالهرمسية، ووقفوا على الفلسفات الشرقية القديمة فارسية وهندية وعلى فلاسفة الاسلام كالفارابي وابن سينا وغيرهما(١١٠). وكونهم قد عرفوا كل المذاهب لا يعني أنهم تأثروا بها جميعاً بل تأثروا بالفلسفات ذات النزعات الدينية الصوفية.

وهناك نظرات ـ تبدو في محيط هؤلاء الصوفية، لوحدة الوجود، لا تقوم على الشك في معطيات الحواس، وإنما تستند إلى نشأة الوجود وإلى الصلة بين الخالق وما خلق، وعن هؤلاء يقول ابن خلدون في فلسفة الوحدة عندهم: «وأول مراتب التجليات عندهم، تجليّ الذات (أي الله سبحانه وتعالى) على نفسه، وهو يتضمن الكمال بافاضة الايجاد والظهور، لقوله سبحانه وتعالى في الحديث القدسي الذي

---

(١٠٨) انظر من القائلين بالتأثير الأرسطي على ابن رشد، محمد عاطف العراقي، نفس المرجع السابق، ص ٢٨٧.

(١٠٩) أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوف الاسلامي، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ١٩٧٦ م، ص ٢٢٧.

(١١٠) نفسه، ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩.

يتناقلونه: «كنت كنزا مخفيا فأردت أن أُعرف، فخلقت الخلق ليعرفوني» . وهذا التجليّ الذي يحكيه ابن خلدون عن هؤلاء المتصوفة ليس على درجة واحدة وإنما هو درجات: تجليّ الذات على نفسه، ثم تجلّيه في عالم المعاني، ثمّ تجليه في عالم المباء، ثم في عالم العناصر. . . وهكذا. يقول ابن خلدون: « وهذا الكمال المتنزل في الوجود وتفصيل الحقائق هو عندهم عالم المعاني والحضرة الكمالية، والحقيقة المحمدية، وفيها حقائق الصفات، واللوح، والقلم وحقائق الأنبياء والرسل أجمعين. . . وتصدر عن هذه الحقائق حقائق أخرى في الحضرة البهائية وهي مرتبة المثال، ثمّ عنها العرش ثمّ الكرسي ثم الأفلاك ثم العناصر ثم عالم التركيب». هذا في عالم الرتق، فإذا تجلّت فهي في عالم الفتق ويُسمى هذا المذهب مذهب أهل التجليّ والمظاهر والحضرات. وهو كلام لا يقتدر أهل النظر على تحصيل مقتداه لغموضه وانغلاقه.

وعلى الرغم من غموض هذا المذهب، فالملاحظ هنا وجود شبه واضح بينه وبين ما يقول أفلاطون عن «المُثُل» التي يضعها في قمة الوجود وعنها تصدر جميع الموجودات ولسنا نستبعد أن يكون هذا المذهب قد أخذه بعض فلاسفة الصوفية أخذاً من الفلسفة الأفلاطونية، وألبسوه ثوب التصوف، وحلّوه بحلى من معارف الدين الاسلامي كاللوح، والكرسي، والقلم والعرش[111].

ولعلّ هذه التأثيرات الأفلاطونية تتضح لدى اثنين من كبار هؤلاء المتصوفة الفلاسفة وهما السهروردي المقتول ومحيي الدين بن عربي، وهما ما سنكتفي ببيان تأثير أفلاطون عليهما.

أمّا السهروردي المقتول (المتوفى ٥٨٧هـ ـ ١١٩١ م) فقد كان من أوائل متفلسفة الصوفية في الاسلام وكان من العارفين بالفلسفة الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة[112]. وللسهروردي نظرية في الوجود عبّر عنها بلغة رمزية تقوم على أساس نظرية الفيض ولا يمكن اعتبارها نظرية صوفية في وحدة الوجود بالمعنى الدقيق لأنه يعدد العوالم الفائضة عن الله، أو نور الأنوار الذي يشبه الشمس التي لا تفقد من نوريتها شيئاً رغم اشعاعاتها المستمرة، وهناك في رأيه عوالم ثلاثة فائضة: عالم العقول وعالم النفوس وعالم الأجسام. فالأول: يشمل الأنوار القاهرة ومن جملتها العقل الفعّال أو روح القدس، والثاني: يشمل النفوس المدبِّرة للأفلاك السماوية

(١١١) عبد الكريم الخطيب، «الله ذاتاً وموضوعاً»، ص ٢٠١ ـ ٢٠٢.

(١١٢) أبو الوفا التفتازاني، نفس المرجع السابق، ص ٢٣٤ ـ ٢٣٦.

وللأجسام الانسانية، والثالث: هو عالم الأجسام العنصرية أي أجسام ما تحت فلك القمر، والأجسام الأثيرية أي أجسام الأفلاك السماوية، ولكنه يضيف إليها في «حكمة الاشراق» عالم المُثل المعلّقة، بناءً على تجربته الصوفية، وعالم المُثل هذا يتوسّط بين العالم العقلي للأنوار المحضة، وبين العالم المحسوس، وهو مدرك بالمخيلة النشطة، وعبارة المعلقة هذه تعني أن هذه المثل ليست حالّة في قوام مادي، بل إن لها مظاهر تتجلّ بها كما تظهر الصورة في المرآة وفي عالم المثل المعلقة نجد كل ما في العالم المحسوس من غنى وتنوع، ولكن بحال لطيفة، وهو عالم من الصور والظلال الدائمة المستقلة الذي يشكّل عتبة لدخول عالم الملكوت(١١٣).

وفي هذا العرض الذي قدّمه السهروردي لعلم النور الذي هو من فلسفة الاشراق بمنزلة الصميم، لا يدّعي فيه شيئا من الأصالة، فقد كان لهذا العلم دعاته في كل زمان، منهم أفلاطون وهرمس وامبدقليس وفيثاغورس(١١٤). وقد دافع السهروردي من أجل هذا عن نظرية المُثل الأفلاطونية ضد المشائين الذين نقدوها، فقال إنهم يذهبون إلى أن المُثل الأفلاطونية لو كانت قائمة بذاتها، لما أمكن أن يستقرّ كل منها في الجسم الذي يتمثّل فيه. فإذا اعترض معترض، مع ذلك بأن جزءاً من المثال فقط هو الذي يفتقر إلى حامل خاص، وجب أن يفتقر الكل إلى مثل هذا الحامل، ما دام المثال لا ينقسم عندهم. والمشاؤون مع ذلك يسلّمون بأن الصور توجد في العقل وفي الأشياء الخارجية، لذلك فالمُثل يجوز كذلك أن توجد بذاتها في عالم العقل من جهة وأن توجد في أشكالها المادية من جهة أخرى(١١٥).

لكن السهروردي يرفض الفكرة الأفلاطونية القائلة بأن المثال بما أنه النموذج الذي هُذّبت عليه كائنات جزئية كثيرة ينبغي أن يكون واحدا. إذْ لو كان المثال واحداً لتعذّر أن يتكثّر في هذه الجزئيات، وكونه غير متكثر لا يعني على كل حال، أنه يتحتم أن يكون واحداً، لأن نقيض المتكثر ليس الواحد بل غير المتكثر. وهو ما لا يمكن أن يُحمل منطقياً على المثال(١١٦).

---

(١١٣) نفسه، ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩.

(١١٤) ماجد فخري، نفس المرجع السابق، الترجمة العربية، ص ٤٠٤ ـ ٤٠٥.

(١١٥) انظر: السهروردي، حكمة الاشراق، ص ٩٢ وما بعدها. نقلاً عن ماجد فخري نفس المرجع، ص ٤٠٥ ـ ٤٠٦.

(١١٦) السهروردي، حكمة الاشراق، ص ١٦١. نقلاً عن ماجد فخري، نفس المرجع السابق، ص ٤٠٦.

ونجد أفلاطون يتخلل نظرية السهروردي في النفس أيضاً، كما تخلل كل المذاهب الصوفية فيها، إذْ أن النفس الانسانية عند حكيم الاشراق لا تصل إلى عالم القدس ولا تتلقى أنوار الاشراق إلاّ بالرياضة والمجاهدة ذلك أنها من جوهر الملكوت، وإنما يشغلها عن عالمها (يقصد عالم الملكوت) هذه القوى البدنية فإذا قويت النفس بالفضائل الروحانية وضعف سلطان القوى البدنية، تتخلّص أحياناً إلى عالم القدس، وتتصل بأبيها المقدس، وتتلقى منه المعارف[117].

أما محيي الدين بن عربي (المتوفي ٦٣٨هـ)[118]، فهو صاحب مذهب وحدة الوجود في صورته الكاملة Pantheism، وتصوف وحدة الوجود مبني على القول بأن ثمّة وجوداً واحداً فقط هو وجود اللّه، أمّا التكثر المشاهد في العالم فهو وهم على التحقيق تحكم به العقول القاصرة[119]. على أن من أصحاب وحدة الوجود، كابن عربي، مَنْ يفسح المجال للقول بوجود الممكنات أو المخلوقات على نحو ما، ومنهم مَنْ يطلق القول بالوحدة، ويمعن في ذلك إلى الحد الذي يجعله لا يثبت إلاّ وجود اللّه فقط، وهؤلاء هم أصحاب الوحدة المطلقة وعلى رأسهم ابن سبعين[120].
وقد كان ابن عربي على معرفة بالفلاسفة اليونانيين كغيره من المتصوفة فقد تكشّف له وهو لا يزال في قرطبة (أي قبل أن يبلغ الثلاثين من عمره) عدد من حكماء الهند وفارس واغريقيا كفيثاغورس وأنبادوقليس وأفلاطون، ومَنْ إليهم ممّنْ أُلقيت على كواهلهم مسؤولية القطبية الروحية في عصورهم المتعاقبة قبل ظهور الاسلام. ولعلّ هذا هو السبب في أنه قد شغف بأن يطلّع على جميع الدرجات التنسكية في كل الأديان والمذاهب عن طريق أرواح رجالها الحقيقيين بهيئة مباشرة، وبصورة مؤسسة على الشرف العلمي الذي يحمل الباحث على الاعتماد عليه دون أدنى تردد أو ارتياب[121].

---

(١١٧) أبو الوفا التفتازاني، نفس المرجع السابق، ص ٢٣٩ ــ ٢٤٠.

(١١٨) انظر: ابراهيم مدكور، في الفلسفة الاسلامية، الجزء الثاني، ص ٧٤ حيث يقول إن ابن عربي قد توفي (٦٣٧ هـ ــ ١٢٤٠).

(١١٩) أبو الوفا التفتازاني، نفس المرجع، ص ٢٤٣.

(١٢٠) أبو الوفا التفتازاني، نفس المرجع، ص ٢٤٣ ــ ٢٤٤.
وانظر في تفسير مذهب الوحدة المطلقة عند ابن سبعين: أبو الوفا التفتازاني، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، بيروت، دار الكتاب اللبناني، الطبعة الأولى، ١٩٧٣ م الفصل الأول من القسم الثاني، ص ١٩٨ ــ ٢٣١.

(١٢١) محمد غلاب، المعرفة عند محي الدين بن عربي، الكتاب التذكاري في الذكرى المئوية الثامنة لميلاد ابن عربي، القاهرة، الهيئة المصرية للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٩ م، ص ١٨٦.

ولعلّ أهم النظريات التي تأثّر فيها ابن عربي بأفلاطون نظريته في «الأعيان الثابتة»، وفيها يرى ابن عربي أن المخلوقات التي نطلق عليها اسم العالم الظاهر، لها ـ من حيث ثبوتها في العلم الإلهي ـ وجود سابق على وجودها المحسوس، وأنها من هذا الوجه صور أو أحوال في العقل الإلهي وفي الذات الإلهية، إذ العقل الإلهي والذات الإلهية حقيقة واحدة: ولذا يسميها أحياناً «ماهيات» وأحيانا أخرى «هويات»، أمّا أنها ماهيات فلأنها صور معقولة لحقائق الموجودات وأمّا أنها هويات فلأنها تعينات في الذات الإلهية الواحدة. وهو يطلق على هذه الموجودات المعقولة المعدومة في الوجود الخارجي اسم «الأعيان الثابتة». وعلى هذا فليس للأعيان الثابتة وجود مستقل زائد على الذات الإلهية بأكثر مما لأفكارنا من وجود مستقل زائد على عقولنا. هي حقائق ثابتة، و[illegible] معقولة، بل هي أصل الموجودات الخارجية التي نطلق عليها خطأ اسم الحقائق هي مقتضيات الأسماء الإلهية التي تتعينّ بها الذات في صور أعيان الممكنات، وليس في الوجود سوى الله وأسمائه: أي ليس في الوجود سوى الذات الإلهية وهذه الأعيان الثابتة. أمّا ما نسميه بالعالم فليس إلاّ المرآة التي تنعكس عليها الأسماء الإلهية وتتحقق فيها الأعيان الثابتة[١٢٢].

ولعلّنا نلاحظ مما تقدم مدى تغلغل النظرية الأفلاطونية في المُثل في نظرية ابن عربي في الأعيان الثابتة إلى حد أنه يُقال إنها صورة من صورها، ولكنها وإنْ كانت تشبه نظرية المُثل من وجه تختلف عنها اختلافا جوهرياً من وجوه أخرى. فالأعيان الثابتة تشبه المُثل في أنها أمور معقولة ثابتة في العلم الإلهي، أو في العالم المعقول على حد تعبير أفلاطون، وأنها أصول ومبادىء للموجودات الخارجية المحسوسة. ولكنها تختلف عنها من وجهين: الأول: أنها ليست صوراً أو معاني كلية كالمُثل الأفلاطونية، بل هي صور جزئية لكل منها ما يقابله في العالم المحسوس. والوجه الثاني أنها تعينات في ذات الواحد الحق، بمعنى أن الحق إذْ يعقل ذاته يعقل في الوقت نفسه ذوات هذه الأعيان وليس شيء من هذا في نظرية المُثل الأفلاطونية، بل هو أقرب إلى مذهب أفلوطين السكندري في طبيعة «الواحد» و «العقل الأول»، فالعقل الأول في مذهبه هو مجموع العالم العقلي الذي هو ذات العاقل الأول «الواحد»[١٢٣].

---

(١٢٢) أبو العلا عفيفي، «الأعيان الثابتة» في مذهب ابن عربي و «المعدومات» في مذهب المعتزلة، الكتاب التذكاري، ص ٢١٤.

(١٢٣) نفس المرجع السابق، ص ٢١٩.

فقد كانت الخليقة إذنْ ـ تبعاً لما ذهب إليه ابن عربي ـ قائمة أصلاً في الذهن الإلهي كنماذج أزلية وهو يدعوها « أعياناً ثابتة ». إلاّ أن الّله الذي كان « مخفياً » في الأصل أراد أن يكشف عن ذاته، فأبدع الخليقة بأسرها بفعل الأمر، وهي منه كالصورة من المرآة أو الظل من الشخص أو العدد من الوحدة. أمّا حافزه على اخراج العالم من العدم إلى الوجود فهو « حركة حب »[١٢٤].

ويوضح ابن عربي ذلك في تفسيره للحديث القدسي: « كنت كنزاً مخفياً لم أعرَف فخلقت الخلق فبه عرفوني » إذْ يقول: « إن الحق تعالى شاء أن يظهر الخلق عامة والانسان خاصة ليعرف وليرى نفسه في صورة تتجلىّ فيها صفاته وأسماؤه أو بعبارات أخرى شاء الحقّ أن يرى تعينات أسمائه في مرآة العالم أو الوجود الخارجي فظهر في الوجود ما ظهر، وعلى النحو الذي عليه وكشف بذلك عن الكنز المخفي الذي هو الذات المطلقة المجردة عن العلاقات والنسب، ولكنه لم يكشف عنها في اطلاقها وتجردها بل في تقييدها وتعيينها[١٢٥].

فالحقيقة الوجودية عنده واحدة، والتفرقة بين الذات والممكنات تفرقة اعتبارية، والعقل القاصر هو الذي يفرِّق بينهما تفرقة حقيقية. فالحقيقة الوجودية واحدة في ذاتها وجوهرها متكثرة بصفاتها وأسمائها لا تعدد فيها إلاّ بالاعتبارات والنسب والاضافات ، إذا نظرت إليها من حيث ذاتها قلت هي الحق، وإذا نظرت إليها من حيث صفاتها قلت هي الخلق[١٢٦].

وأعتقد أننا عبر هذه الرحلة السريعة في المدارس الاسلامية من المتكلمين إلى الفلاسفة إلى متفلسفة الصوفية، قد عرفنا مدى التأثير الأفلاطوني على هذه المدارس وممثليها جميعاً، وعرفنا كيف فهم هؤلاء المفكرون المسلمين إله أفلاطون. وإذا كان بعضهم قد أخطأ في بعض جوانب هذا الفهم فإننا من خلال معرفتنا بتصور أفلاطون نفسه، نستطيع استخلاص ما أخطأ في فهمه نتيجة لقصور ما وصل إلى بعضهم من محاورات أفلاطون أو خلط قد حدث في فهم بعضها.

---

(١٢٤) ماجد فخري، نفس المرجع السابق، ص ٣٤٢.

(١٢٥) محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق وتقديم أبو العلا عفيفي، القاهرة ١٩٤٦ م، ص ٤٨ وما بعدها.
وأنظر أيضاً: أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الاسلامي، ص ٢٤٧.

(١٢٦) أبو الوفا التفتازاني، نفس المرجع، ص ٢٤٧.

ويبقى أن نعرف هل استمر هذا التأثير الأفلاطوني في تصوره للألوهية- بعد تلك العصور الوسطى التي تميّزت بوجود التصورات الدينية والتي قد تقبل ببساطة مثل ذلك التوفيق بين رأي الفلاسفة والدين- في الفلسفات الحديثة والمعاصرة؟ وإذا كان له تأثير فيها فكيف كان هذا، وعلى أي صورة فهم هؤلاء الفلاسفة إله أفلاطون ؟ وما هي الاضافات التي نجدها لديهم من خلال ما عايشوه من مشكلات استحدثت ومسائل أثيرت في هذه العصور.

الفصل الثاني

إله أفلاطون في الفلسفة الحديثة والمعاصرة

إن الأهمية لمفكر متفرِّد تُعزى بعض الشيء - كما يقول وايتهد - إلى المصادفة، لأنها تعتمد على مصير أفكاره في عقول تابعيه، ومن هذه الناحية فإن فيثاغورس - على سبيل المثال - كان محظوظاً، فتأملاته الفلسفية تصل إلينا من خلال عقل أفلاطون، فعالم المُثُل الأفلاطوني يُعدّ تهذيباً وصورة منقّحة لمبدأ فيثاغورس في أن العدد يُعدّ أساس العلم الحقيقي، وتصور فيثاغورس للأشكال الفيزيقية على أنها أعداد، قد تكرر عند اينشتين عندما جعل المكان زماناً يتحدد عن طريق موضوعات فيزيقية لا نعرف عنها سوى أرقامها فقط كالجاذبية والطاقة مثلا. وإجمالاً فإن وايتهد يرى أن أفلاطون وأستاذه فيثاغورس يُعدّان أكثر قرباً إلى علم الفيزيقا الحديث من أرسطو[1].

وإذا كان وايتهد يرى ذلك من الناحية العلمية تأثيراً لأفلاطون ولفيثاغورس من خلاله فإننا نجد ياسبرز يقرر بنفس الصورة تأثيره على الجانب الإلهي للفلسفة المعاصرة حينما يقول: «إن فكرة الله فكرتنا نحن في الغرب، لها من الناحية التاريخية مصدران، الانجيل والفلسفة اليونانية»[2]، ولذا قد صدق وايتهد حين قال إن الفلسفة الأوروبية سلسلة من الهوامش على أفلاطون[3].

---

(١) Whitehead (A.N.), Science and The Modern World, Canda, Collier - Macmillan, LTD., Tornto, DnToro, 1967, P. 28.

(٢) كارل ياسبرز، مدخل إلى الفلسفة، ترجمة وتقديم محمد فتحي الشنيطي، القاهرة مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٦٧ م، ص ٨٧.

(٣) جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، القاهرة مكتبة غريب، ١٩٧٣ م، ص ٤٤٣.

وقبل أن نرى تأثيرات فلسفة أفلاطون الإلهية في الفلسفتين الحديثة والمعاصرة تجدر الاشارة إلى الصورة التي كانت التمهيد الطبيعي لهذه الفلسفات، ونعني بذلك كيف انتقل أفلاطون كما فهمه فلاسفة العصر الوسيط إلى عصر النهضة ومنه إلى العصر الحديث.

فالحق أنه إلى منتصف القرن الثاني عشر لم يكن المشتغلون بالعلم في الغرب يعرفون من آثار أفلاطون غير محاورة «طيماوس»، ولذا بدا أفلاطون هو مؤلف طيماوس أو هو كذلك بوجه خاص[٤]. ولعلَّ هذا يفسّر لنا مدى ارتباط تصورات أفلاطون «طيماوس» بتصور فلاسفة الغرب في العصور الوسطى. ولقد ظلّت هذه النظرة سائدة إلى حدٍ ما في فلسفة عصر النهضة ذات النزعة الطبيعية، فقد نظر أصحاب هذه الفلسفات إلى الطبيعة كشيء إلهي يتصف بقوته الخلاقة الذاتية وفرّقت هذه الفلسفة بين الجانب الموجب والجانب السالب من هذا الوجود ذي القوة الخلاقة الذاتية عندما قامت بالتفرقة بين مركب التغيرات والعمليات الطبيعية وبين القوة الكامنة التي تبعث الحياة في هذه التغيرات وتوجهها. وكان هذا التصور أقرب إلى أفلاطون منه إلى أرسطو. فلقد اتجه أفلاطون في كونياته الفيثاغورية (في طيماوس) إلى تفسير سلوك الأشياء الطبيعية كمعلول لتكوينها الرياضي، وهو اتجاه يتوافق تماماً مع العلم الفيزيائي الحديث. بينما اتجه أرسطو في كونياته عند تفسير سلوك الأشياء إلى القول بوجود سلاسل تحاكي الطبيعة الإلهية لا نهاية لها.

وهكذا انطوى فلاسفة عصر النهضة تحت لواء أفلاطون معارضين بذلك الأرسطيين حتى أعاد جاليليو ــ الأب الحقيقي للعلم الحديث ــ التعبير عن وجهة النظر الفيثاغورية الأفلاطونية بلغته الخاصة عندما ذكر أن كتاب الطبيعة هو كتاب كتبه الله بلغة الرياضة واستعاض القرن السادس عشر بالمذهب الأرسطي القائل بأن التغير تعبير عن نزوع المذهب الأفلاطوني القائل بأن التغيير هو دالّة التكوين[٥].

ولقد اقتبس كبلر Kepler (١٥٧١ــ ١٦٣٠) برضا واستحسان القول الشهير لأفلاطون بأن الإله يعمل دائماً وفقاً للمبادىء الهندسية، فهو قد خلق العالم

---

(٤) جورج سارتون، تاريخ العلم، الجزء الثالث، الترجمة العربية، ص ٦٨.

(٥) كولنجوود، فكرة الطبيعة، الترجمة العربية، ص ١١٢ ــ ١١٣

في مطابقة مع الانسجام العددي وأنه قد صنع العقل البشري على هذا النمط ليمكّنه من المعرفة بالكم فقط[٦].

ولقد انتقل تصور أفلاطون للألوهية إلى العصر الحديث على يد بعض الأفلاطونيين في القرنين الخامس عشر والسادس عشر. وأهمهم كان نقولادي كوسا (١٤٠١ـ ١٤٦٤) الذي بانت له الأفلاطونية باعتبارها الوسيلة الوحيدة لتخليص الميتافيزيقا من الدمار الذي انتهت إليه على أيدي الاسميين، ولم تكن الأرسطوطالية في عهده توفّر له هذا الغرض ولكنها كانت رشدية ملحدة، فعارضها وبعث الصرخة التي لم تلبث أن دوّت في أرجاء أوروبا: « لتسقط شيعة الأرسطو ـ طاليين ». وقد وصل الكاردينال دي كوسا إلى الله والتصوف بتحليل المعرفة على طريقة الأفلاطونيين. المعرفة بالاجمال هي رد الكثرة إلى الوحدة أو هي تركيب وتوحيد. فالله الموجود الأعظم اللامتناهي الحاوي كل وجود، حتى النقائص « هو الأشياء جميعاً في حال الوحدة أو الانطواء، والعالم والأشياء جميعا في حال الكثرة أو الانتشار. الله الموجود المطلق الذي بلغت فيه كل قوة إلى الفعل والعالم الموجود المتشخّص المركّب المنتقل من القوة إلى الفعل ». فوجود العالم لا يُعدّ له وجود بالقياس إلى الوجود الإلهي[٧]. وفي ثنايا دراسة دي كوسا التفصيلية لله والكون، لا يفضي بشيء ذي بال عن كيفية اثبات حقيقة وجود الله وإنما يشير اشارة موجزة إلى البرهان العلّي القائل بأن الموجودات المتناهية التي لا توجد بذاتها، لا بدّ أن تكون لها علّة لا متناهية موجودة بذاتها. غير أننا في سياق المعرفة بوصفها قياساً يعتمد على المقارنة، يصعب علينا أن نجد معنى فلسفياً للتناهي والوجود والعلّية.

ومن ثمّ كانت الوسيلة المعتادة عنده أن يسلّم بوجود الله على أساس أنه حقيقة من حقائق الايمان، ثمّ أن يبين عن طريق التحليل الصوري الصرف، أن الحد الأقصى المطلق ينبغي أن يحتوي في داخل ذاته على صفة الوجود المستقل. **وهذه النزعة الايمانية Fideism فيما يتعلّق بالوجود الفعلي للموجود اللامتناهي نتيجة** لازمة لوصفه للترتيب التصاعدي لقوانا المعرفية. فالحواس والذهن مرتبطة ارتباطاً جوهريا بالموضوعات المتناهية، ولا نستطيع الاستدلال على الوجود اللامتناهي لله. والعقل هو المَلَكة التي ندرك بها **اللامتناهي**[٨]. فهو قد استخدم المنهج الأفلاطوني

(٦) Burtt, Op. Cit., p. 58.

(٧) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، ١٩٦٢ م، ص ١٠ ــ ١١.

(٨) جيمس كولينز، نفس المرجع السابق، ص ١٦ ــ ١٧.

حتى في الوصول إلى ذلك الموجود اللامتناهي، وأضاف أن قدرتنا على معرفة هذا الوجود اللامتناهي قدرة طبيعية على المعرفة، إلاّ أنها تظل غافية داخل نفوسنا حتى يوقظها فعل الايمان العالي على الطبيعة. ولا يستطيع العقل الانساني أن يدرك حقيقة وجود الّله اللامتناهي إلاّ بعد أن يتلقى نور الايمان. فبهذا النور يكتسب مفهوماً حقيقيا عن اللاتناهي. وحينئذٍ تفضي قوانا العقلية إلى مضمون الحقيقة الأولية عن اللامتناهي التي غرسها الايمان فيها أول الامر، وتعمل على تنميتها بطريقة منهجية[9].

وإذا جمعنا بين المعرفة المنهجية لله اللامتناهي وبين معرفته النورانية التي تأتي عن طريق نور الايمان لاستطعنا أن نقرر أن دي كوسا كان أفضل مَنْ وفّق بين الأفلاطونية والديانة المسيحية في معرفته لله والايمان به والكشف عن ماهيته ووجوده. ولم يكن جميع الأفلاطونيين مؤمنين بالوحي المسيحي مثل دي كوسا، بل كانوا في معظمهم أصحاب دين طبيعي قائم على الّله والنفس والخلود والحرية يستمدون الأدلّة المؤيدة له من كتب أفلاطون.

ومن هؤلاء مرسيليو (١٤٣٣ـ ١٤٩٩) الذي شرح أفلاطون في كتاب أسماه « الإلهيات الأفلاطونية في خلود النفس » وقال في مقدمته: إن الحاجة ماسّة إلى دين فلسفي يستمع إليه الفلاسفة بقبول وقد يقتنعون به. وتلاقت في تلك البيئة المضطربة، الأفلاطونية والفيثاغورية والكابال[10] اليهودية والمذاهب السرية. فنشأت مذاهب غريبة تشترك في الاعتقاد بالروحانيات وفي معالجة العلم الطبيعي. وإلى هذه النزعة ينتمي جاك بيك دي لاميراندول (١٤٦٣ـ ١٤٩٤)، وبراسلس (١٤٩٣ـ ١٥٤١)[11].

وعلى الرغم من انتهاء المدرسة الأفلاطونية عند هذا الحد، إلاّ أن تأثيرها لم يزل موجوداً لدى الفلاسفة الذين استقلّوا عن الالتزام بتيارات فلسفية معينة. وعلى رأس هؤلاء الفلاسفة كان جيوردانو برونو (١٥٤٨ ـ ١٦٠٠)[12]، الذي تمرّد على فلسفة

---

(٩) نفسه، ص ١٧.

(١٠) لفظ « الكابال » يعني التقليد الموروث أو المقبول والكابال جملة شروح رجال الدين من اليهود على التوراة، وهي شروح بعيدة عن الأصل بمكان.

(١١) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص ١٢ ـ ١٣.

(١٢) يوسف كرم، نفس المرجع، ص ٣٢.
وكذلك: جيمس كولينز، نفس المرجع السابق، ص ٣٣.

أرسطو وكان كثير الهجوم عليه، وأشاد بالعلم الألماني الذي يمثله دي كوسا وبراسلس، وعلى الرغم من شدة قلقه وكثرة ترحاله، فقد قدّم كتباً كثيرة تحمل عناوين غامضة منها «في العلّة والمبدأ الواحد» وهو خيرها جميعاً، وكتاب «في العالم اللامتناهي وفي العوالم»، «في المونادا والعدد والشكل». ولعلّ الملحوظ منها تأثره الشديد بالأفلاطونية الجديدة بأقانيمها الأربعة الله والعقل الكلي والنفس الكلية والمادة، وبقولها إن الله فوق متناول فكرنا الذي يعمل بالتمييز والاستدلال(١٣).

وتتعرّض فلسفة برونو للإله الذي هو المبدأ والعلّة، من حيث أنه هو الطبيعة نفسها أو من حيث أنه يتجلّى لنا في نطاق هذه الطبيعة وفي ثناياها. فالله والطبيعة الجوهرية شيء واحد. والتجلّي الوحيد المسموح به لهذا الإله هو التجلّي الطبيعي والمبدأ الإلهي أو العلّة الأولى تتحقق في الأعراض والمظاهر ومن خلالها، تلك الأعراض والمظاهر التي تحيط بميدان تجربتنا. وليس هناك علو واقعي جوهري لله على الطبيعة المحسوسة، ولكن ثمّة تقدماً لا ينتهي للذكاء الانساني والحب صوب جوهر الطبيعة اللامتناهي نفسه. وبرونو شأنه في هذا شأن دي كوسا يؤمن بإله لا سبيل إلى معرفته أو التعبير عنه. وتستند نظرته هذه إلى فعل قوي من الايمان الطبيعي في لا تناهي الكون وتطابقه مع الله، كما تعبر عنه قصيدته «عن الحب» والتي يبدو منها التأثير الأفلاطوني واضحاً حين يقول:

«العلّة، والمبدأ، والواحد الأبدي
الذي منه يخرج الوجود والحياة والحركة،
والذي يمتد بنفسه طولاً وعرضاً وعمقاً.
إلى كل مَنْ في السموات، أو على الأرض، أو في الجحيم،
بالحس، والذهن، والعقل، أدرك
أنه ما من فعل أو مقياس أو حساب يمكن أن يفهم
تلك القوة، وتلك السعة، وذلك العدد. . . .
والقلب الجاحد، والروح المنحرف، والجرأة الطائشة. . .
لن تكفي لنشر الظلمة من حولي، ولن تسدل غشاوة على عيني،
ولن تنجح أبداً في حرماني من تأمل الشمس الجميلة»(١٤).

---

(١٣) يوسف كرم، نفس المرجع، ص ٣٤ ـ ٣٥.

(١٤) جيمس كولينز، نفس المرجع، ص ٣٥ ـ ٣٦.

وفي ختام كتابه الرئيسي « في العلّة والمبدأ والواحد »، يشير برونو إلى سمات معينة في مناشط الانسان العقلية والأخلاقية بحسبانها البرهان الذي يتوّج واحديته الإلهية الشاملة. فالعقل هو أعلى قوانا الادراكية، أعني أنه أعلى من الحس ومن الذهن المرتبط بالحس. ولقد لاحظ نقولا دي كوسا من قبل أن الملكتين الأخيرتين تبقيان أسيرتين لتناهي الأشياء وتباينها على حين يرد العقل كل ما هو معقد إلى بساطة الماهية الواحدة الكامنة وراء الأشياء. وهذه العملية التبسيطية المختزلة تعبّر عن اقناع عقلنا الفطري بأن هناك جوهراً واحداً لا متناهيا وراء تعدد الظروف المتناهية. وهذا هو السلم نفسه الذي يهبط به العقل الإلهي أو العلّة الأولى في تكوينه لعالم الحالات المتباينة المتناهية، والذي عليه يصعد العقل الانساني في اكتسابه لمعرفته بالأشياء بوصفها وحدة جوهرية. وفي المجال الأخلاقي أيضاً نجد سعادتنا الحقيقية في تأمل الكون بوصفه كلاً إلهيا[١٥].

وقد دخلت الدراسة الفلسفية الحديثة للإله من خلال ذلك التصدّع الحافل بالنذر بين النزعتين الايمانية والعقلية، بين ايمان فقد ثقته في كفاية العقل على معرفة شيء عن الإله من خلال المبادىء الفلسفية ومناهج البرهان، وبين عقل انتهى به الأمر إلى اعتبار الوحي عاملاً خارجيا عن نطاق هذا العمل الفلسفي ومفسداً له. ولم يصدر أي دافع فعّال لرأب هذا الصدع من جانب المفكرين الذين انحدروا من مدرسيي العصر الوسيط، والذين أصبحوا ـ نتيجة لاستغراقهم فيما صادفوه من صعوبات ـ أقل استجابة لمطالب العقل الحديث الخاصة حين شرع في التفلسف عن الله.

ومن هذه الصراعات خرجت بذور الاتجاهات الثلاثة القائمة في الفلسفات الحديثة عن الله، وأعني بها: نزعة الشك الفلسفية، والنزعة الايمانية، والنزعة العقلانية[١٦]. وقد برز من العقليين اتجاهان: اتجاه تجريبي قام بتحييد الإله واتجاه عقلاني صرف تحدث عن الإله بوصفه وظيفة. وقد كانا متعاصرين تقريباً، إلاّ أن الاتجاه التجريبي قد بدأ مبكراً على يد فرنسيس بيكون. والاتجاه العقلي تزعمه ديكارت وسبينوزا وليبنتز وكانط.

وعلى الرغم من أن بيكون (١٥٦١ ـ ١٦٢٦) قد أدخل الطريقة العلمية في دراسة الفلسفة، إلاّ أن له آراء حول الألوهية يتضح فيها التأثير الأفلاطوني، وقد

---

(١٥) نفسه، ص ٤٢ ـ ٤٣.

(١٦) نفسه، ص ٤٥.

يكون ذلك راجعاً إلى رفض بيكون للمنطق الأرسطي واختراعه طريقة التجريب، وما طريقة التجريب إلّا شمعة، وبضوء هذه الشمعة ينير الطريق.. أمّا نهاية الطريق الذي تضيئه شمعة العقل فهي العقيدة. وقد صرّح بيكون بقوله: «إن القليل من الفلسفة يميل بعقل الانسان إلى الالحاد، ولكن التعمّق فيها ينتهي بعقول الناس إلى الايمان». وذلك لأن «هناك عقلاً كبيراً في السماء يرشد ويهدي عقولنا الصغيرة على الأرض». «وكلما ازداد تنقيبنا في أعماق الفلسفة، ازددنا يقيناً بأن الناس ليسوا حيوانات انتصبت قاماتها بل هم آلهة خالدة». «والفلسفة تمكننا من أن نجد لنا نموذجاً أو مثالاً إلهياً». «وإذا ما صادف عقل الانسان أسباباً مبعثرة (في الطبيعة) فقد يقف أحياناً عندها ولا يتابع السير إلى ما وراءها، ولكنه إذا أنعم النظر فشهد سلسلة الأسباب.. كيف تتصل حلقاتها فإنه لا يجد بدّاً من الارتماء في أحضان العناية الإلهية والتسليم بالّله». «وليس في العالم شيء عارض، فكل شيء مرسوم معين، أي أنه نتيجة نظام مخطط أصلاً». «فالمصادفة شيء لا وجود له»[١٧]. فقد ارتأى بيكون إذنْ أن التعمّق في الفلسفة يؤدّي إلى الايمان بالّله والاتصال بنموذجنا الإلهي. ورأى أن النظرة التجريبية العلمية إلى هذه الطبيعة ونظامها يرجعنا إلى أول السلسلة التي لا شيء وراءها، أي إلى العلّة الأولى، فالنظام الذي عليه العالم يؤدّي بنا إلى القول بوجود العناية الإلهية. وهذه جميعاً أفكار افلاطونية.

ونفس هذه الأفكار نجدها لدى توماس هوبز Hobbes (١٥٨٨ ــ ١٦٧٩)، أحد رواد الاتجاه التجريبي الانجليزي، إذْ يحدثنا عن معرفتنا بالّله في كتابه الليفياثان Leviathan قائلاً: «إن حب الاستطلاع أو الرغبة في معرفة العلل، يصرف الانسان عن النظر إلى المعلول لكي يوجهه نحو التماس العلة ثم البحث عن علّة هذه العلّة حتى ينتهي بالضرورة في خاتمة المطاف إلى فكرة مؤدّاها أن ثمّة علّة ليس لها أدنى علّة سابقة، وإنما هيَ علّة أزلية، فيصل إلى ما اصطلح الناس تسميته باسم «الّله» وهكذا نجد أنه يستحيل أن يقوم المرء بأي بحث عميق في العلل الطبيعية دون أن يجد نفسه مدفوعا عن هذا الطريق نفسه نحو الاعتقاد بأن ثمّة واحدا أزلياً وإنْ كان يستحيل على البشر أن يكوّنوا في أذهانهم عن الّله فكرة تجيء مطابقة تماماً لطبيعته[١٨].

---

(١٧) هنري توماس، أعلام الفلاسفة، الترجمة العربية، ص ٢١٠.

(١٨) زكريا ابراهيم، اللفياثان (أو التنين) لتوماس هوبز، مجلة تراث الانسانية، المجلد الأول، ص ٢٦١.

وإذا تركنا هوبز ونظرنا في فلسفة باركلي Berkley (١٦٨٥ ــ ١٧٥٣) ممثل الألوهية اللامادية في الفلسفة الانجليزية، وجدنا تأثره بأفلاطون واضحاً من ناحيتين، الطريقة التي استخدمها باركلي في الكتابة، إذْ أنه استخدم أسلوب المحاورات، وإنْ كان قد استخدم هذه الطريقة في أشهر كتبه «المحاورات الثلاث» دون أن يتأثر بأفلاطون ، كما يقول الدكتور هويدي، فانما قد تأثر بهذه الطريقة في فترة متأخرة من حياته عندما عاود استخدام الحوار في كتاب آخر له هو «السيفرون» أو «الفيلسوف الصغير» فظهر حينئذٍ تأثره بأفلاطون ليس فقط في صياغة الحوار وطريقة توجيه الأسئلة والاجابة عليها بل أيضاً في الأفكار الفلسفية نفسها، مما سيتضح أثره أكثر وأكثر في كتاب «الحلقات»[١٩] أمّا الناحية الأخرى فقد تأثّر باركلي بأفلاطون في فلسفته الإلهية وفي برهنته على وجود الّله، وهذا ما ينفي الرأي السابق من أن باركلي لم يستخدم أسلوب المحاورة الأفلاطوني إلاّ في فترة متأخرة من حياته.

وفلسفة باركلي تعلن أن هناك مبدأين للأخلاقية هما وجود الّله وحرية الانسان، فهو ينظر إلى القانون الأخلاقي ــ مثله في ذلك مثل جون لوك ــ لا على أساس أنه قانون شخصي، بل على أنه اعلان عن ارادة الإله، ونداء من الشخص اللامتناهي إلى الأشخاص المتناهين في استخدامهم للحرية. وغاية الوجود الانساني المشاركة في حياة الإله الأبدية بأقصى ما يستطيعه الانسان من قدرة فهو يقول: «إن الّله وحده هو صانع الأشياء جميعا والحافظ عليها. ومن ثمّ فإنه الحق الذي لا يعتريه أدنى شك، المشرِّع لهذا العالم، والجنس البشري ملزم بكل روابط الواجب والمصلحة على الخضوع لقوانينه، وعلى هذا فإن الإله لم يدبر الخاص لهذا الانسان أو ذاك أو لهذه الأمّة أو تلك أو لهذا العصر أو لغيره، بل إنه يريد الرفاهية للناس عامة وللأمم جميعاً، ولعصور العالم كلها، وهذا ما ينبغي أن تشارك فيه الأفعال المتضافرة لكل فرد»[٢٠]

- وانظر أيضاً:

Hobbes (Thomas), Leviathan, The U. S. America, By Encyclopedia Britannica, 1452, Part I, chapter XI, pp. 73 - 79.

وكذلك

Peters (Richard), Hobbes, England, Benguin Books 1967, pp. 229 - 232.

(١٩) يحيى هويدي، مقدمة ترجمته العربية لـ : باركلي، المحاورات الثلاث، القاهرة دار الثقافة العربية، ١٩٧٦ م، ص ٨.

(٢٠) جيمس كولينز، نفس المرجع السابق، ص ١٦٣.

وهنا نلاحظ أن باركلي على الرغم من أن مثاليته تدعو إلى الحس كوسيلة للمعرفة على خلاف المثاليات المعروفة التي تستند إلى المعرفة العقلية والحدْسية، فإنه يربط بين الّله صانع الأشياء وبين الأخلاقية والخيرية التي يجب على الانسان أن يسعى لمشاركة الّله فيها.

ولكن ثمّة تساؤلاً حيرّ باركلي، ولم يتركه هو وحده بغير حل، بل إن كانط ذاته قد تركه كذلك بلا حل. فلو كانت الطبيعة قد خُلِقت بواسطة العقل باعتبارها نتاج فعله التفكيري، فما هو هذا العقل الذي خلق الطبيعة على هذا الوجه؟ واضح أن هذا العقل ليس العقل المكتفي بذاته، الذي يخص هذا الفرد أو ذاك. فلم يتبادر على الاطلاق إلى ذهن باركلي أو كانط أو فيلسوف من أتباعهما، أن كوبرنيك قد خلق النظام الشمسي أو أن كبلر قد خلق مسارات الكواكب، أو أن نيوتن قد خلق العلاقة العكسية بين التجاذب بين جسمين ومربع المسافة بين مركزيهما. فلقد قرّر باركلي بصورة قاطعة أن خالق العالم الفيزيائي ليس أي انسان أو عقل متناهٍ، بل هو عقل إلهي أو لامتناهٍ، أي الّله في حالة تصوره فاعلاً مطلقاً او مفكراً مطلقاً، وبذلك تخلص من مذهب وحدة الوجود الذي نادى به مفكرو عصر النهضة، كما تخلّص من النظرية القائلة بأن العالم الفيزيائي أو المادي هو جسم الّله، وهي نظرية قد ظلّت باقية في المذهب المادي الذي كان ما زال سائداً في أيامه، كما بقيت آثار له كذلك عند اسبينوزا وليبنتز. واعتقد باركلي كما سبق أن اعتقد كل من أفلاطون وأرسطو واللاهوت المسيحي أن الّله فكر خالص وليس له أي جسم. فالعالم ليس الّله، ولكنه شيء خلقه الّله، شيء قد خلقه بفعل تفكيره[٢١].

ولعلّ النظر في المحاورة الثانية من «المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس»، والتي يتحدث فيها فيلونوس بلسان باركلي ويعطينا برهاناً على وجود الّله، يثبت ايمان باركلي بتلك الأفكار الأفلاطونية التي سبق أن برهن بها على وجود الإله، وهي فكرة النظام الموجود في العالم والخيرية والغائية المنبثة فيه والتي تدل على خالقه وعلّته الأساسية وهي الله، فيقول «ألا ترى هذه الحقول وقد اكتست بخضرة جميلة، أليس في رؤية الغابات والخمائل، والأنهار والجداول الرقراقة ما يقر العين ويثلج الصدر ويسبح بالروح في آفاق بعيدة؟ وعند رؤيتنا للمحيط الواسع

---

(٢١) كولنجوود، نفس المرجع السابق، ص ١٣٦ ـ ١٣٧

العميق أو الجبل الضخم الذي تختفي قمته بين السحاب أو حتى للغابة الكثيفة، الا تمتلىء نفسنا بنوع من الخوف المشوق؟ وحتى في رؤيتنا للصخور والصحارى، الا نشعر بأننا أمام طبيعة متوحشة ولكنها ممتعة في الوقت نفسه؟ فهل هناك إذنْ سرور أعمق من السرور الذي نشعر به عند تأملنا لنواحي الجمال الطبيعي الذي تزخر به الأرض؟. . . . وإذا تركت الآن هذه الأرض وتأملت النجوم المضيئة التي تتلألأ في كبد السماء، فهلا ترى معي أن حركة الكواكب المختلفة وأوضاعها التي تتخذها في السماء تفيدنا فائدة عظيمة في تنظيم شؤوننا وتدبير الكون معاً؟. . . اليست هذه الأجرام تستطيع وحدها قياس المسافات حول الشمس قياساً يتمشّى تماماً مع الزمن الذي تحتاجه في قطعها؟ فأي ثبات إذنْ تتصف به هذه القوانين الدقيقة التي يسيرّ بها خالق الكون الطبيعة؟ »[٢٢].

فباركلي يرى أن العلّة الحقيقية في الطبيعة هي اللّه وإليه يرجع الأمر كله، وهو يقول في هذا أيضاً : « إن صورة ما لا يمكن أن تكون علّة لأخرى، وإن قوة ما لا يمكن أن تكون قوة لأخرى وإن العلّة لجميع الأشياء الطبيعية هي اللّه وحده. ومن ثمّ فمن التفاهة أن نبحث بعد ذلك عن علل ثانوية. ومذهبي هذا يعطينا أنسب صورة لما يجب أن يكون عليه اللّه »[٢٣]. وكأنه هنا يرفض حديث أفلاطون عن العلل الثانوية والأرواح والآلهة الوسطى، فهو يضيف أيضاً « ولا مشاركة في مذهبي بين اللّه أو الطبيعة وبين العلل الثانية »[٢٤].

ولقد استطاع فولتير (١٦٩٤ ـ ١٧٧٨) فيلسوف عصر التنوير أن يؤسس لاهوتاً علمياً حيث استند إلى ما قدّمه السابقون عليه وخاصة نيوتن وديكارت من آراء علمية، وعلى الرغم من أن كثيراً من الصعوبات تكتنف رأي فولتير في الألوهية[٢٥]، فإننا نستطيع اكتشاف العناصر الأفلاطونية في فكرته عن العلّة الأولى التي صنعت العالم، إذْ أنه يرى أن هناك ضرورة باطنة تحدد النشاط الإلهي المنتج « فلقد صدر العالم دائماً عن هذه العلّة الأولى الضرورية مثلما يصدر الضوء عن

---

(٢٢) باركلي، المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس، المحاورة الثانية، الترجمة العربية للدكتور يحي هويدي، القاهرة، دار الثقافة العربية، ١٩٧٦ م، ص ١٠١-١٠٢

(٢٣) يحي هويدي، باركلي، القاهرة، دار المعارف، سلسلة نوابغ الفكر الغربي (١٣)، ١٩٦٠ م، ص ٣٣.

(٢٤) نفسه، ص ٣٣.

(٢٥) انظر في تفصيل هذه الصعوبات، جيمس كولينز، نفس المرجع السابق، ص ٢٠٣ ـ ٢٠٤.

الشمس ». والّله لا يصنع العالم بطريق الخلق الحر كما تعلمنا المسيحية، ولكن عن طريق الصدور الضروري من الناحية الفيزيائية للقوانين المنظمة عن صنعة الفعل فيه. ولعلّ الدافع الذي جعل فولتير يدخل هذه الحتمية على الإله هو اهتمامه بوجود الشر الطبيعي والأخلاقي في العالم. فعلى الرغم من أن الشر لا يمكن تقليله أو اعتباره شيئاً لازماً عن انسجام العالم، إلّا أنه من الممكن النظر إليه على أنه نتيجة ضرورية للفعل الإلهي أكثر منه نتيجة لاختيار واضح لا اكراه فيه.

وقد أنكر فولتير أن تكون الحرية الإلهية مسؤولة عن عالمنا، إذْ ينبغي تبرئة الّله من أية مسؤولية أخلاقية عن الشر بمعاملة الألم والشر الطبيعي على أنهما نتيجة لا محيص عنها لفعله السببي المحدد باطنياً وقصر التمييزات الأخلاقية على المستوى الانساني[٢٦].

أمّا جان جاك روسو(١٧١٢ ـ ١٧٧٨) فهو يتفق مع مالبرانش وفولتير على ان الّله يحكم العالم بقوانين عامة، ومن العبث أن نتوقّع منه داخل المنظور الزمني أن يمنح الانسان استثناءات خاصة. ومع ذلك فإن المفهوم الأخلاقي لّله يتطلّب أن تصل العناية الإلهية إلى الانسان الفرد، وأن تضمن له في النهاية معاملة عادلة. فالّله لديه أشبه براعي الأرواح عند أفلاطون، وعنايته لا تشمل الجنس البشري بوجه عام فحسب بل الشخص الفردي في مصيره الأبدي. وبالنظر إلى قوانين الطبيعة المحددة والمطلب الأخلاقي للعدالة النهائية، يلزم الخلود الشخصي عن تنظيم الّله للكون وفقاً لعنايته الإلهية. وبينما يرى فولتير الخلود بوصفه جزاءاً اجتماعيا ووهمياً خالصاً، يقبله روسو بوصفه حقيقة ذات اهمية شخصية أخلاقية دينية مرتبطة بقيمة الانسان الفردي الفريدة وبعدالة الّله وخيريته[٢٧].

وإذا تركنا علماء العصر الحديث وتجريبييه وفلاسفة التنوير فيه، وعدنا إلى نشأة التيار المثالي في الفلسفة الحديثة، لوجدنا أن مؤسسه رينيه ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) بنظريته في درجات الكمال ودرجات الحقيقة الواقعية، ثمّ بتقريره أن غير الكامل يفترض وجود الكامل، قد أصبح وارثاً لتعاليم أفلاطون [٢٨] في الألوهية.

---

(٢٦) نفس المرجع، ص ٢٠٨ ـ ٢٠٩.

(٢٧) جيمس كولينز، نفس المرجع السابق، ص ٢٢١.

(٢٨) جان فال، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، ترجمة الأب مارون خوري، بيروت، مكتبة الفكر الجامعي، منشورات عويدات، الطبعة الأولى ١٩٦٨ م، ص ٢٩.

ففي ذروة العالم الديكارتي ينتصب اللّه كائناً أسمى، أصل كل حقيقة وكل قيمة، وصنو الخير الأسمى، ذروة العالم الأفلاطوني. وعلى النقيض من أتباع المذهب التجريبي، الذين يفترعون الكامل من غير الكامل، يتخذ ديكارت من الكامل منطلقه الأول، ذلك أن صورة العالم الفعلية واحدة عند ديكارت وأفلاطون. إلاّ أن ديكارت وقد دعم صورته تلك برؤى أفلوطين والقديس أوغسطين وأضرابهما جعل من الكامل واللامتناهي شأناً واحداً[٢٩].

وبهذا صحّ القول بأن الفلسفة الديكارتية قد سلكت مسلكاً فريداً في التاريخ الفلسفي .فقد سار الفيلسوف من النفس إلى الإله مباشرة وبغير واسطة، ولم يرد أن تكون معرفتنا لوجود اللّه عن طريق العالم ــ كما صنع غيره من الفلاسفة واللاهوتيين ومنهم أفلاطون ــ بل رأى على العكس من ذلك أن المعرفة لوجود العالم هي التي تفتقر إلى وجود اللّه سنداً لها[٣٠] ، ــ «فيقين المعرفة كلها وحقيقتها لا يتوقفا إلاّ على معرفة الإله الحقيقي بحيث أنني قبل أن أعرفه، لا أستطيع أن أعرف شيئاً آخر معرفة كاملة ويقين الأشياء الأخرى جميعاً يتوقف على هذا، إلى درجة أننا بدون هذه المعرفة، يستحيل علينا تماماً أن نعرف شيئاً آخر معرفة كاملة»[٣١]

ولذلك فقد دلّل ديكارت على وجود اللّه أولاً من وجود النفس ببساطة ويسر، فأنا موجود وفي نفسي فكرة «الكائن الكامل». وعلى أساس هذه الفكرة أقام ديكارت ثلاثة أدلّة أدقها الدليل المشهور بالدليل الأنطولوجي وهو قد سُمي كذلك لأنه يستخلص وجود اللّه من نفس تعريف اللّه أو معناه، فإننا إذا سلّمنا أن اللّه هو الكائن الكامل المتصف بجميع الكمالات، رأينا تواً أن اللّه لا بدّ متصف بالوجود باعتبار الوجود كمالاً أو ضرباً من ضروب الكمال[٣٢].

---

(٢٩) نفسه، ص ١٩.

(٣٠) عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٧٥ م، ص ٢٣.

(٣١) جيمس كولينز، نفس المرجع السابق، ص ٩٥.

(٣٢) عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص ٢٤.

وانظر أيضاً: ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة عثمان أمين، القاهرة مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الخامسة، ١٩٧٤ م، ص ٤٣ ــ ٤٧.

وانظر كذلك: عثمان أمين، ديكارت ،القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، الطبعة السادسة، ١٩٦٩ م، ص ١٧١ ــ ١٧٢.

وأنظر كذلك: ديكارت، مبادىء الفلسفة، ترجمة عثمان أمين، الطبعة الأولى، ص ١٠١ ــ ١٠٢.

وعلى الرغم من أن ديكارت قد وصل إلى الله عن طريق مخالف للطريق الأفلاطوني الذي يبدأ من العالم لينتهي إلى الله، وليس العكس كما أثبت ديكارت. إلاّ أن ديكارت قد قدّم تصوراً لله كخالق للعقول. فقد تضمن مذهب ديكارت القول بأن الله قد خلق الحقائق الأبدية. فهو لم يخلق الموجودات الخارجية فحسب، ولكنه خلق الماهيات كذلك. وهكذا يتضح لنا أنه بينما لم يقتصر كل من أوغسطين ومالبرانش متأثرين في ذلك بأفلاطون، على القول بأن الله قد خلق الحقائق الأبدية، وذكروا أن هذه الحقائق الأبدية تمثّل فهم الله لذاته، فقد اتجه ديكارت إلى القول بأنها من صنع ذاته(٣٣).

ولعلّ أبرز العناصر الأفلاطونية في الفلسفة، أن ديكارت قد أكدّ دائمًا على أن وجود الله أكثر يقيناً من وجود العالم الفيزيقي الخارجي الذي ليس له وجود دائم بلا مساندة من قوة الله التي لولاها لسقط هذا العالم في العدم المحض(٣٤).

وهذا ما حدا ببعض المفسِّرين لفلسفة ديكارت إلى القول أنه لم يتعد ما كان سائداً في العصر الوسيط المتقدم «لؤمن كي أعقل»، فقد كان ديكارت على حد تعبيرهم يريد اثبات حقائق الدين ببراهين عقلية حتى يمكن اقناع الكافرين، أي أنه على هذا النحو لا يختلف عن باسكال في أن كليهما يقوم بالدفاع عن العقيدة المسيحية بل إن الايمان بالحقائق الدينية ليس فعلاً للعقل بل فعل للارادة(٣٥)، لذلك لا يطبق عليه مقاييس الوضوح والتميز. أكثر من ذلك إن كل الحقائق الدينية تتعدّى حدود العقل، ولا يمكن الانسان التصديق بها إلاّ بمعونة من السماء، وبفضل من الله، أي أن ديكارت يبدو في نظرهم ـ هادماً للعقل ومعطلاً لوظائفه في فهم الحقائق الدينية(٣٦)، إذْ أن ديكارت يقرر أنه «ينبغي مثل كل

---

(٣٣) جان فال، طريف الفيلسوف، ترجمة أحمد حمدي محمود، مراجعة أبو العلا عفيفي القاهرة، مؤسسة سجل العرب، سلسلة الألف كتاب، ١٩٦٧ م، ص ٤٦٣ ـ ٤٦٤.

(٣٤) Long (Wilbur), Religion in Idealistic Tradition, An Essay in «Religion in philosophical and Cultural perspective P. 48.

(٣٥) Descartes (R.), Regles pour la Direction de L'Esprit, Rogle, II, p. 45.

• نقلاً عن حسن حنفي، مقدمة ترجمته لرسالة في اللاهوت والسياسة لاسبينوزا، هامش ص ٩.

(٣٦) حسن حنفي، مقدمة ترجمته لاسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مراجعة فؤاد زكريا القاهرة، الهيئة المصرية العامة، ١٩٧١ م، ص ٩.

شيء أن نتمسّك بقاعدة تعصمنا من الزلل وهي أن ما أوحاه الّله هو اليقين الذي لا يعدله يقين أي شيء آخر، فإذا بدا أن ومضة من ومضات العقل تشير إلينا بشيء يخالف ذلك، وجب أن نخضع حكمنا لما يجيء من عند الّله »(٣٧).

وإذا كان ديكارت قد هدم العقل في اثبات الحقائق الدينية، فهذا يقرّبه أكثر من أفلاطون لأنه حينما قال بقصور العقل لم يكن يعني هدمه، بل يعني أن معرفة الّله إنما تتم بالحَدْس أو الالهام الإلهي. وكل الفارق بينهما أن أفلاطون قد قرر ذلك دونما اعتماد على كتاب مقدس منزل، في حين اعتمد ديكارت على الكتاب المقدس الموحى به من عند الّله.

وقد استطاع كانط **Kant** (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤) أن يقف في الفلسفة الحديثة موقفاً يشبه موقف الغزالي في الفلسفة الاسلامية، حينما رفض أدلّة الفلاسفة على وجود الّله في « نقد العقل الخالص » ووقف منها جميعاً موقفا نقديا. وإذا كان انتقاده لأول الأدلّة، الذي أسماه بالدليل الوجودي أو الأنطولوجي، قد انصبّ أساساً على ديكارت من بين القائلين به، فإنه قد انتقد أيضاً الدليل الطبيعي ـ الذي كان أفلاطون أول مَنْ قال به، وأخذ به معظم الفلاسفة الإلهيين ـ حينما قرر أن الدليل الطبيعي الذي يذهب من حدوث العالم أو أي شيء فيه ، كوجودي أنا على الأقل، وينتهي إلى موجود ضروري دليل خاطىء لأن ذلك الموجود الضروري ليس حتمًا هو الموجود الكامل أو الّله بل قد يكون المادة أو العالم.

ورفض كانط كذلك دليل الغائية الذي يستنتج أصحابه وجود الّله من نظام العالم بحجة أن النظام لا يمكن أن يكون وليد الاتفاق أو العقلية المادية، على الرغم من أنه قال عنه أنه دليل جدير بالاحترام إذْ عليه اعتمد الناس دائمًا للاعتقاد في وجود الّله(٣٨).

---

(٣٧) ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، الترجمة العربية، ص ١٨٠.
وانظر كذلك: ديكارت، مبادىء الفلسفة، الترجمة العربية، ص ١٨٠.

(٣٨) انظر في هذه الانتقادات التي وجهها كانط للأدلّة على وجود الله : يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص ٢٤٣ ـ ٢٤٤.
وانظر كذلك
Cassierer (H. W.), Kant's First Critique, London,George Allen and Unuin, Without date pp. 312 - 329.

وانظر كذلك: الفصل الذي عقده محمود فهمي زيدان عن أخطاء الفلسفة الإلهية في كتابه =

وعلى الرغم من هذا التشكيك الذي أثاره كانط في « نقد العقل الخالص » فقد عاد وآمن في « نقد العقل العملي » وأثبت وجوده، ولا جدال في أن البرهان الذي جاء فيه أن اللّه مُسلَّمة للعقل العملي، قد عبّر عن حاجة سبق الافصاح عنها على لسان سقراط معبراً عن أفلاطون، إذْ أكّد أفلاطون في « الجمهورية » و« القوانين » ضرورة الاعتقاد في وجود اللّه بوصفه شرطاً ضرورياً للأخلاق. والفارق بين كانط وأفلاطون هو أنه جعل افتراضه وجود اللّه مُسلّمة أخلاقية(٣٩). ولكنه عاد أيضاً في كتابه الثالث « نقد الحكم » ووجد هذه المسلّمة وبرهن عليها، إذْ وجد كانط اللّه في صورة الطبيعة الجميلة وتصميمها الذي خُطِط طبقاً « للمثال المحفوظ في السماء »، وتستند هذه الفكرة إلى حد كبير على دعائم فلسفة أفلاطون وروسو. إذْ يقول كانط أن وراء هذا الجمال لا بدّ دائمًا من وجود القصد ، فالعمل الفني ينطوي على افتراض وجود الفنان، فإذا ما مرّ الانسان بتجربة الجمال فإنه يشعر في قرارة نفسه بقوة لا حدّ لها تناظر القوة التي لا حدّ لها خارج نفسه، فشبيه الشيء منجذب إليه(٤٠).

ولا نكون مبالغين ، إذا قلنا ان الموقف الكانطي بصدد اثبات وجود اللّه كمُسلّمة للعقل العملي بعد مناقشة المشكلة في « نقد العقل النظري » قد جاء بوحي افلاطوني أيضاً. ولننظر لحديث أفلاطون على لسان سمياس في محاورة « فيدون » حينما يقول لسقراط:

« إنني أعتقد يا سقراط وربما أنت أيضاً، أنه من المستحيل الوصول إلى المعرفة اليقينية فيما يخص هذه المسائل خلال حياتنا هذه أو أنه شيء بالغ الصعوبة، ورغم هذا فإن عدم فحص ما يُقال بخصوصها من كل النواحي والاستسلام قبل أن يجهد المرء نفسه في بحث الموضوع من كل الجوانب، سيكون ذلك من شأن رجل بلا جلد. ذلك لأنه يجب أن يتحقق أحد شيئين: إمّا تعلم ما عليه الأمر أو اكتشافه. وإمّا إنْ كان هذا وذاك مستحيلين، فإن علينا الأخذ على الأقل بالأفضل من بين مذاهب البشر وأصعبها على النقد، وأن نخاطر بعبور هذه الحياة محمولين

= « كنط وفلسفته النظرية » القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثالثة، ١٩٧٩ م، ص ٣٢٩ وما بعدها.

(٣٩) جان فال، طريق الفيلسوف، الترجمة العربية، ص ٤٨٠.
وأنظر كذلك: يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص ٢٥٥ ــ ٢٥٦.

(٤٠) هنري توماس، نفس المرجع السابق، ص ٢٨٥ ــ ٢٨٦.

عليها وكأنها رمث، اللّهم إلاّ إذا أمكننا العبور على نحو أكثر أمناً وأقل مجازفة على مركبة أكثر ثباتاً وأعني بذلك مذهباً إلهياً[٤١].

وهذا الاقتراح الأخير الذي قدّمه أفلاطون، هو الذي وجدناه مؤخراً لدى كانط في تعاليمه[٤٢] التي أقرّت أن هناك حاجة أخلاقية نشعر بها للتسليم بوجود اللّه. وهذه الحاجة يمكن اثباتها على نحو مباشر. ومنهج كانط غير المباشر هو أن يشير إلى صلتها بمصادرة أخرى هي مصادرة الخلود وبالتالي إلى صلتها ــ عن طريق الوساطة ــ بالقانون الأخلاقي، فلا بدّ أن نؤمن بالخلود، لأن القانون الأخلاقي يتطلّب منا أن نصبح مقدسين، أو أن نجعل ارادتنا مطابقة تماماً للقانون نفسه.

وعلى ذلك ينبغي للانسان أن يتمتع بالخلود، أو بامكان التقدم الذي لا حدّ له صوب التطابق الكامل بين ارادته وبين القانون الأخلاقي. ومع ذلك فإن كل مرحلة متميزة من مراحل ذلك التقدم في الحياة المقبلة سيكون موسوماً بنوع من عدم التطابق أو من نقص في التوافق التام مع المعيار الأخلاقي. وسيخلو القانون الأخلاقي والخلود من كل معنى إنْ لم يكن ثمّة كائن عاقل موجوداً حقا يمكن أن تتجمع في رؤيته اللامتناهية جميع مراحل كفاح الانسان في تطلعه إلى القداسة.

فلا مندوحة عن وجود اللّه لكي يضمن لنا على الأقل قدرتنا على جعل ارادتنا متطابقة تمام التطابق مع القانون الأخلاقي، وبذلك نحقق القداسة، وهذا الجانب من وظيفة اللّه الأخلاقية يهدف إلى أن يجمع في صعيد واحد جهودنا الأخلاقية المبعثرة وأن يسدّ الفجوة القائمة بين النية وتحقيق الارادة الخيّرة[٤٣]. هذا فضلاً عن أن الصورة النهائية للتدين الفلسفي الأفلاطوني يمكن تلخيصها تقريباً ــ

---

(٤١) أفلاطون، فيدون، الترجمة العربية لعزت قرني، (٨٥ جـ د) ، ص ١٥٣ وقارن

Plato, Phaedo, (85c), in «The Last days of Socrates» Translated by Tred Ennick (Hugh), Penguin Books, Reprented 1977, PP. 138 - 139.

(٤٢) Long (Wilbur), Op. Cit., P. 41.

(٤٣) جيمس كولنيز، نفس المرجع السابق، ص ٢٧٠ ــ ٢٧١.
وراجع كذلك: ايمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، مراجعة عبد الرحمن بدوي، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٥ م، ص ١٢٥ ــ ١٢٦.

على حد تعبير جوويت ـ في كلمات كانط « شيئان يثيران الدهشة في نفسي: السماء المرصّعة بالنجوم فوقي والقانون الأخلاقي بداخلي » أو ربما « السماء المرصعة بالنجوم فوقي والعقل الأول للعالم »[٤٤].

أمّا عالم الجواهر عند كانط فهو يمثل أيضاً ما سبق أن قدّمه أفلاطون على أنه عالم المُثُل، فقد كان عالم المُثُل الذي رأى أفلاطون أنه عالم الحقائق الخالدة هو الذي أصبح عند كانط عالم الجوهر الذي ليست لدينا عنه معرفة علمية أبداً، وهو بعيد عن متناولها، متروك لأقوال الميتافيزيقا وحدها التي لا تتفق على شيء بصدده ومن ثمّ فلا معرفة حقة عنه. هو إذنْ عالم قائم فعلاً ولكننا لن نعرفه أبداً وليس مصدر اليقين البتة.

إن الفارق بين كانط وأفلاطون فارق العصر وتقدم العلوم الطبيعية، وإذا كان كانط قد أكّد أن العالم الذي نعيش فيه ونعرفه حقاً هو عالم ظاهري فقط، ولا يمكن أن يقول الفيلسوف الحق غير ذلك، فإنه لم ينكر وجود عالم الشيء في ذاته وإنما ينكر امكان معرفته وبذلك يبدو أن كانط من الشاكّين في امكان المعرفة الميتافيزيقية ولكنه عاد، كما أشرنا، وأثبت الحقائق الميتافيزيقية كوجود الّله وخلود النفس لا كمعرفة نظرية وإنما كنتيجة للضمير الخلقي لأنه لم تعد باقية لديه إلاّ ميتافيزيقا الأخلاق بعد أن رفض الميتافيزيقا الأنطولوجية التي كانت تدور حول اثبات الوجود لّله وللنفس ولجوهر العالم المادي[٤٥].

وإذا كان كانط قد استطاع التشكيك في بعض أجزاء فلسفة ديكارت الإلهية ـ وهذا ما جعلنا نقدّم الحديث عنه قبل سبينوزا وليبنتز، فإن سبينوزا قد أكّد كثيراً من القضايا الديكارتية، على الرغم من قوله بمذهب وحدة الوجود الذي لم يعتنقه ديكارت ولا أفلاطون من قبله، بل إنه في نظر البعض هو الديكارتي الوحيد الذي استطاع أن يطبق المنهج الديكارتي خاصة في مجال الدين[٤٦].

فقد بدأ سبينوزا حديثه حول الّله بالتوحيد بينه وبين الطبيعة، فالجوهر عنده هو « الطبيعة الطابعة » أي الخالقة من حيث هو مصدر الصفات والأحوال، وهو

---

(٤٤) Jowett (B.), Introduction to «Laws» of Plato, p. colX.

(٤٥) محمد ثابت الفندي « مع الفيلسوف »، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٧٤ م، ص ٥٤ ـ ٥٥.

(٤٦) حسن حنفي، نفس المرجع السابق، ص ٩.

« الطبيعة المطبوعة » أي المخلوقة من حيث هو هذه الصفات والأحوال نفسها(٤٧)، فالله أو الطبيعة إذنْ خالدين، خالقين لذاتها. وخلقها لذاتها يمتلك الصفات اللانهائية التي تمثل العلّة لكل الأشياء ، إذْ أن كل شيء أقلّ من الله لا يستطيع ان يفسّر تماماً كفاعلية لصفاته الجوهرية الخاصة أو لجوهره، فالمعرفة والتفسير لأي شيء محدود في هذا الحس يُعدّ انتاجاً لّله الذي لا يشمل وجود هذه الأشياء فحسب بل كل صفاتها الجوهرية انعكاس لوجوده وجوهره(٤٨). فالعقل اللامتناهي أو « فكرة الّله » التي هي معلول مباشر للقوة الفكرية الإلهية اللامتناهية ، أي القوة الروحية الباقية هي هي أبداً في الطبيعة مع اختلاف الظواهر الروحية الجزئية، كما أن الحركة باقية هي هي أبداً في الامتداد. وما يصدق على أحوال الامتداد يصدق على أحوال الفكر، فإن ترتيب المعاني في الفكر صورة من ترتيب الاعيان في الامتداد ، وإذا كان من طبيعة الموجود المفكر أن يكوّن معاني مطابقة، فمن المحقق ان معانينا غير المطابقة آتية من كوننا جزء من موجود مفكر وأن عقلنا مكوّن من معاني ذلك الموجود بعضها كامل وبعضها ناقص(٤٩).

ولعلّ التأثير الأفلاطوني يبدو فيما كتبه سبينوزا في « الأخلاق » ، إذْ أن بعض قضايا هذا الكتاب قريبة الشبه من آراء حول الألوهية لأفلاطون، فالقضية العشرون من هذا الكتاب تقول: « إن وجود الّله وماهيته أمر واحد. ومن هذه القضية مشتقة تقول: ومن ذلك ينتج أن وجود الّله حقيقة خالدة مثل ماهيته. والقضية الخامسة والعشرون تقول: ليس الّله هو العلّة المحايثة لوجود الأشياء فقط بل لماهيتها أيضاً »(٥٠). فايمان سبينوزا الواضح بوحدة الوجود وعدم التفرقة لديه بين الّله والطبيعة، نجده بصورة أقل حدة لدى أفلاطون الذي حدّثنا عن الطبيعة الحية التي تمتلك نفوساً إلهية. وهذا لا يعني أننا نقرّ بأن افلاطون قد ذهب إلى شيء من وحدة الوجود، ولكن يعني ان احلال أفلاطون الإله في الطبيعة، في كواكبها، وأفلاكها، وموجوداتها، يُعدّ تبشيراً بهذا النوع من مذاهب وحدة الوجود الذي وجدت صورته الواضحة الأولى على يد تلميذه افلوطين(٥١).

---

(٤٧) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص ١١١.

(٤٨) Hampshire (Stuart), Spinoza, Penguin Books London, 1953, P. 48.

(٤٩) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص ١١٣.

(٥٠) سبينوزا، الأخلاق، نصوص منشورة في كتاب ستيورات هامبشير، عصر العقل، ترجمة ناظم الطحان، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، ١٩٧٤ م، ص ١٣٣ ــ ١٣٥.

(٥١) أنظر: أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان، ص ٤٤٠.

ذلك بالاضافة إلى أن سبينوزا يقرّ في إحدى ملاحظاته في « الأخلاق » أن خلق الأشياء قد تمّ بواسطة علل وسيطة. فهو يقول في تلك الملاحظة :« ينبغي أن تكون بعض الأشياء مخلوقة من قبل الّله مباشرة وبخاصة تلك الأشياء التي تنجم بالضرورة عن طبيعة الأشياء المطلقة. وهذه المخلوقات الأولية نظراً لكونها العلل الوسيطة المؤدّية إلى أشياء أخرى، والتي لا يمكن مع ذلك أن توجد أو تتصور بدون الّله فإنه ينتج عن ذلك أن الّله هو السبب الأقرب من تلك الأشياء، خلقها مباشرة، وليس كمَنْ امتلك السبب من نوعه على الاطلاق، لأنه لا يمكن وجود آثار الّله بدون أسبابها وينتج عن ذلك أيضاً أنه لا يمكن القول حقاً بأن الّله هو السبب البعيد للأشياء المفردة ما لم غيز هذه الأشياء من الأشياء التي يخلقها الّله مباشرة أو أنها تصدر عن طبيعته المطلقة. لأننا نفهم من السبب البعيد السبب الذي لا صلة بينه وبين نتائجه بحال من الأحوال. غير أن جميع الأشياء الموجودة ، موجودة في الّله، وهي تعتمد على الّله وبدونه لا يمكن لها أن توجد ولا أن تُصوّر[٥٢].

وقد قدّم ليبنتز (١٦٤٦ ـ ١٧١٦) صورة أخرى من مذهب وحدة الوجود[٥٣]، إلا أن بها عناصر أفلاطونية أكثر وضوحاً مما كانت لدى سابقه سبينوزا، فبحثه الدائب عن الوحدة وراء التنوع وهذا الاقتناع لديه بأن الفكر والوجود في صميمها شيء واحد يجعلان منه فيلسوفاً أفلاطونيا[٥٤]. وليبنتز نفسه يقرر ذلك في مقدمة كتابه « المقالات الجديدة عن العقل الانساني » الذي خصصه للرد على لوك حينما يقول بصراحة :« إن مذهب لوك أقرب إلى أرسطو ومذهبي أقرب إلى أفلاطون. وإنْ كان كلانا قد انتقد في أمور كثيرة مذهب هذين الفيلسوفين »[٥٥].

فلم يكن الّله عند ليبنتز مجرد فرض يرضي مطالب الفكر الذي يريد الراحة والعزاء في المطلق، ولا كان حلقة أخيرة في سلسلة من الأسباب الممكنة، وإنما هو

---

(٥٢) سبينوزا، الأخلاق، الترجمة السابقة، ص ١٣٥ ـ ١٣٦.

(٥٣) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص ١٣٨.

(٥٤) عبد الغفار مكاوي، تقديم ترجمته العربية لليبنتز، المونادولوجيا والمبادىء العقلية للطبيعة والفضل الإلهي، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٧٨م، ص ٦٠.

(٥٥) نفسه، هامش ص ٦٠.

« السبب الكافي » الذي يجعل كل حلقة من حلقات السلسلة ممكنة بحيث يستطيع الفكر أن يصل إليه إذا انطلق من أيّة حلقة منها.

ويقيم ليبنتز دليله على وجود الله على الحقيقة مثله في هذا مثل أفلاطون والقديس أوغسطين، فإذا كانت الحقائق خالدة وثابتة، فإن ليبنتز لا يستنتج من ذلك وجود إله يكون هذا المبدأ الخالد الثابت لهذه الحقائق. وإنما ينهج طريقاً آخر يدل على طابع تفكيره. فهو يستنتج من واقعية الأفكار (أو المثل) الخالدة والحقائق الأبدية التي نعتمد عليها، ضرورة وجود علّة أو سبب لهذه الواقعية. إن امكان الأفكار ـ أي امكان تصورها ـ وضرورة الحقائق الأبدية ليسا إلاّ صورة من صور الواقع، ولا بدّ أن يكون مصدر هذا الواقع موجوداً بالفعل. ولا بدّ أن يكون ضرورياً ضرورة الأفكار والحقائق نفسها[٥٦].

ويعبر ليبنتز عن هذا الدليل في فقرتين من فقرات المونادولوجيا حينما يقول: « من الحق أيضاً أن الله ليس هو مصدر الموجودات فحسب، بل هو كذلك مصدر الماهيات، بقدر ما تكون واقعية، أو هو بمعنى آخر مصدر ما يحتوي عليه الامكان من واقع. ذلك أن الذهن الإلهي هو منطقة الحقائق الأبدية، أو الافكار التي يتوقف عليها وجودها وبغير وجوده لن يكون في الامكانات واقع، ولن يكون فيها شيء موجود فحسب، بل لن يكون فيها كذلك شيء ممكن، لأنه إن كان ثمة واقع في الماهيات أو الامكانات أو حتى في الحقائق الأبدية، فلا بدّ أن يقوم سبب هذا الواقع على شيء موجود وفعلي، وبالتالي على وجود الكائن الضروري الذي تتضمن ماهيته وجوده، والذي يكفيه أن يكون ممكناً لكي يكون واقعياً »[٥٧].

ويربط ليبنتز هذا الجزء من مذهبه بعالم المُثل عند أفلاطون فيقول في « رسالته إلى هانشيوم » إن من أروع ما ذهب إليه أفلاطون القول بأن في الذهن الإلهي عالماً معقولا، وأنا أميل إلى تسميته منطقة الأفكار[٥٨] ولو أننا قرأنا الفقرتين من « المونادولوجيا » جيداً لأدركنا أن وصف فلسفة ليبنتز بالمثالية الواقعية أو المثالية الموضوعية[٥٩] لم يكن وصفاً بعيداً عن الصواب، فاثبات وجود الله على

---

(٥٦) عبد الغفار مكاوي، نفس المرجع السابق، ص ٥٣.
وانظر كذلك في المقارنة بين المثل الأفلاطونية ومونادات ليبنتز Ritchie,Plato.

(٥٧) ج. ف. ليبنتز، المونادولوجيا، الترجمة العربية، (فقرة ٤٣ ـ ٤٤) ص ١٤٨ ـ ١٤٩.

(٥٨) نفسه هامش ص ١٤٩.

(٥٩) المعروف أن تيلور قد أطلق على مذهب أفلاطون « الواقعية التصورية Conceptual Realism =

أساس الحقيقة هو الوجه المقابل لاثبات وجوده على أساس الحدوث أو الامكان، وبينما ينطلق الدليل الأخير من الطابع الفعلي والواقع الممكن، نجد الدليل الأول ينطلق من واقعية الضروري. فليبنتز يؤمن بأن وجود الله فوق كل شك. وأن الله هو مصدر الحقائق الأبدية الخالدة ، وهو كذلك خالق العالم الممكن[٦٠].

ولذلك فقد قلنا من قبل إن «الوحدة» هي أول ما يلفت النظر إلى فلسفة ليبنتز إذْ أنها فلسفة تحاول أن تضم الكثرة في مركز واحد أو بؤرة واحدة. صحيح أن التجربة تعلمنا كل لحظة أن الأشياء متعددة ومتنوعة. ولكن الفلاسفة قد تساءلوا منذ القدم أهناك وحدة تضم هذه الكثرة الهائلة من الأشياء، وعلى أي نحو تتم؟ أم أن هذه الوحدة شيء من صنع العقل الذي يفرضها على الموجودات المتعددة بطبيعتها؟

ولقد كانت اجابة أفلاطون على هذا السؤال ـــ كما عرفنا من قبل ـــ أنه افترض وجود «ايدوس» أو مثال أو نموذج تشارك فيه أشياء مختلفة ، ثمّ حاول بعد ذلك أن يوحّد بين هذه المثل والنماذج العديدة في مثال أعلى أو نموذج أشرف وأسمى سماه «الإله» حيناً، و «الخير» حيناً. وقد تابع ليبنتز خطى أفلاطون في بحثه عن الوحدة التي تجمع الكثرة، ولكنه سلك منهجاً يختلف عن منهج أفلاطون، فهو قد تحدث مثلا عن أفكار أبدية خالدة، أي عن مثل أو نماذج أولى لكل المخلوقات، وهذه المثل أو النماذج كائنة في عقل الله. وأن جميع الأشياء المتناهية على علاقة ببعضها البعض وهذه العلاقة تؤلّف بينها وحدة حقيقية[٦١].

ويرى ليبنتز أن حديثنا عن وحدة العالم يضطرنا في نفس الوقت للكلام عن مبدأ لهذه الوحدة من خارج العالم سواء أكان هذا المبدأ هو الله أم الأفكار. ولكنه يرى من ناحية أخرى أنه لا يمكن تفسير هذه الوحدة القائمة داخل العالم إلاّ بالرجوع إلى الله لأن الله هو اصل جميع المونادات المخلوقة أو المتناهية، وعلّة تجانسها واتساقها مع بعضها البعض[٦٢].

= وهي تسمية قريبة من تلك التسمية لمذهب ليبنتز. (انظر: فؤاد زكريا، دراسة لمحاورة «الجمهورية»، ص ١٤٦ ـــ ١٤٧.

(٦٠) عبد الغفار مكاوي، نفس المرجع السابق، ص ٥٣ ـــ ٥٤.

(٦١) عبد الغفار مكاوي، نفس المرجع السابق، ص ٥٨.

(٦٢) نفسه، ص ٥٩.

ولقد بدأ هيجل Hegel (١٧٧٠ ـ ١٨٣١) هو الآخر يأخذ بالفكر الأفلاطوني الإلهي حينما كان طالباً لعلم اللاهوت في توبنجن Tübingen. فقد أخذ الجدل الأفلاطوني، وكرر المدائح للطريقة الديالكتيكية في كل المحاورات الأفلاطونية وبالذات « بارمنيدس » التي عدّها أعظم ما قدم في الفلسفة الاغريقية. وحينما كان طالباً لعلم اللاهوت المسيحي بدأ في تطبيق هذا الديالكتيك على الدين المسيحي وكل الأديان(٦٣).

وقد أقام هيجل تعارضاً بين الفكر (الذي يشمل كل شيء في العالم) وبين المعطيات الحسية وبين التصورات التي تبقى معزولة وموضوعة بعضها فوق بعض، ومن هذا التعارض قال إن المنطق إذنْ يندمج بالميتافيزيقا التي هي علم ادراك الأشياء بشكل أفكار، وتعتبر هذه الأفكار أنها تعبر عن ماهيات الأشياء. وعندما نقول إن التفكير ، من حيث أنه التفكير الموضوعي، هو المبدأ الباطني للكون، فقد يبدو أنه يجب أن ننسب الوعي إلى أشياء الطبيعة. ولكننا سنشعر بنفور إذْ نعتبر الفعّالية الباطنية للأشياء على أنها تفكير، لأننا نقول إن ما يميز الانسان من سائر موجودات الطبيعة هو التفكير. فيجب علينا إذنْ أن نعتبر الطبيعة أنها نظام من الأفكار اللاواعية وأنها كعقل أُصيب بالتحجر على حد قول شلنج. ولذا يستحسن، لتجنب سوء التفاهم، استعمال كلمة تحديدات التفكير بدلاً من التفكير ذاته. بل إنه ـ في نظر هيجل ـ يجب اعتبار المنطق نظاماً من تحديدات التفكير حيث يزول التعارض بين الذاتي والموضوعي (بالمعنى المألوف) وهذا المعنى الهام الذي يقدّمه هيجل ـ كما يقول، عن التفكير وعن تحديداته هو أكثر ما يكون وضوحاً لدى الأقدمين حينما كانوا يقولون بأن النوس nous (العقل) هو الذي يدبِّر الكون أو عندما نقول بأنه يوجد في الكون جانب من العقل. ونفهم من ذلك أن العقل هو روح الكون، وأنه كائن فيه ومحايث له وأنه طبيعته الخاصة، وما هو صميمي فيه، بل إنه الأساس العام للوجود(٦٤).

وعلى الرغم من مخالفة تلك الصورة التي قدّمها هيجل بالطبع للمذهب أفلاطون فإنه في تحليلاته الأخرى قد وصل ـ كما يقول ستيس ـ إلى أن الظاهر هو

---

(٦٣) Muller (G.E), Religion and Dialectical Philosophy, an essay in «Religion in Philosophical and Cultural Perspectives», P. 273.

(٦٤) أندريه كريسون وأميل برييه، هيجل، ترجمة أحمد كوى، لبنان بيروت، دار بيروت للطباعة والنشر، ١٩٥٥ م، ص ٨٥ ـ ٨٦.

ذلك الذي يعتمد على الحقيقة reality ، أعني أن وجوده مستمد من الحقيقة بطريقة ما أو معتمد عليها بصورة من الصور. ولو قلنا هنا أن الكلي هو الحقيقة، وأن عالم الحواس هو الظاهر، فسوف يكون علينا أن نبين أن الفكر يخلق عالم الحواس. وهذا بالضبط ما دعى أفلاطون إلى أن يحاول أن يبين أن المُثل هي الموجودات التي أنتجت العالم فعلاً. أعني أنها الأساس الأول، والعلّة الأولى لجميع الأشياء. والواقع أن مفهوم الحقيقة يتضمن ذلك بالضرورة، فلو كان في الكون شيء حقيقي وجميع ما عداه عبارة عن ظاهر، لكان معنى ذلك أن هذا الشيء الحقيقي هو الذي أنتج هذا الظاهر.

ولّما كانت كل فلسفة كلية لا بدّ أن تذهب إلى أن الحقيقي هو الكلي ، فإننا نصل هنا إلى تحديد أبعد للفلسفة الكلية، وهو القول بأن : الكلي هو الوجود المطلق والنهائي الذي هو أساس الأشياء جميعاً وهو الذي أخرج العالم من ذاته. إذْ لا بدّ أن نتذكر أن هذه الفلسفة لا ترى فحسب أن الحقيقي لا يوجد وجوداً فعليا، وإنما ترى كذلك أن ما يوجد وجوداً فعلياً غير حقيقي، وبالتالي فإن كل ما يوجد وجوداً فعليا، أعني الكون كله، عبارة عن ظاهر نشأ من الكلي(٦٥).

وتعد هذه الدرجات المختلفة للوعي النظري بتلك التحديدات مطابقة لدرجات الحقيقة المختلفة المتصورة كموضوعات للمعرفة التي يظهر فيها المطلق كقيمة غير مشروطة للحقيقة. وتعد الدرجات المختلفة للوعي العملي ــ على ذلك ــ مطابقة للنظم السياسية الاقتصادية، القانونية، والأخلاقية المختلفة للدول، وكذلك مطابقة للنظم الفردية عند الأشخاص. ويظهر المطلق هنا كقيمة غير مشروطة للخير(٦٦).

وإذا ما نظرنا إلى ما قدمناه من وجهات نظر الفلاسفة المحدثين في الألوهية لوجدنا بشكل عام أن لمذهب الألوهية الحديث سمة متميزة مستمدة من الظروف العقلية الخاصة التي أحاطت بنشأته، فلقد تواطأت اتجاهات ثلاثة في الفترة التي امتدت من ديكارت إلى كانط هي: التناول الرياضي التكنولوجي للطبيعة والتوكيد على علو الإله على حساب بطونه، واضفاء الطابع الظاهري على الأشياء المحسوسة.

---

(٦٥) ولتر ستيس، فلسفة هيجل، ترجمة امام عبد الفتاح امام ، تقديم د. زكي نجيب محمود، بيروت، دار اكتوبر، ١٩٨٢.

(٦٦) Muller (G.E.), Op. Cit . p. 272.

تواطأت هذه الاتجاهات الثلاثة لتجعل العالم الطبيعي يبدو خالياً تماماً من الدلالة الإلهية. وازاء هذه الازالة للإله من منطقة التجربة المألوفة، انفتح طريقان أمام عقل القرن التاسع عشر. إمّا تأليه الطبيعة نفسها، وإمّا استبعاد ما هو إلهي استبعاداً تاماً

وسلكت المثالية الترانسندنتالية وهيجل الطريق الأول، على حين اتخذ الالحاد الطريق الثاني ـ وإنْ كنا لم نتناوله ـ إلاّ أن الاختيار الالحادي لم يتم بمعزل عن التوليف (مركب الموضوع الهيجلي)، والحق أن ما جعل الالحاد الحديث قوياً إلى هذا الحد، وجذاباً منذ البداية هو احتجاجه على اغراق الانسان والطبيعة والفنون والعلوم الطبيعية في الكل الروحي المطلق. ومن فويرباخ فصاعداً بُنيت قضية مقنعة للالحاد حول دفاعه عن الطبيعي والانساني ضد روح مطلقة طاغية[٦٧]، وبدلاً من تمييز هذه الروح عن الإله المتعالي، والنظر ـ على هذا النحو ـ إلى الأشياء والأشخاص في علاقتهم بالّله، أغلق الفلاسفة الملحدون على أنفسهم في الطبيعة، وبحثوا عن القيم الأرضية دون غيرها، وبرروا استبعاد الّله التام باللجوء إلى المذهب التجريبي الفلسفي، وكشوف العلوم ومناهجها. بل لجأ الالحاد ـ تدعيمًا لموقفه ـ إلى كل ما تمخّض عنه العلم الحديث من انجازات، فلجأ إلى الحدود التي وضعت للمعرفة التجريبية وإلى الطبيعة التطورية للكون وإلى النشأة الطبيعية للانسان، وإلى النظرة التكنولوجية للانسان وللطبيعة بوصفهما. موضوعين يمكن حسابهما والتحكم فيهما، كما لجأ إلى توجيه المجتمع وتفسير التاريخ وفقاً للغايات الانسانية. ولكن كان لا بدّ من تفسير هذه الوجوه جميعاً ـ لكي تفضي إلى النتيجة الالحادية ـ بمجموعة من المباديء الفلسفية التي ورث العصر الحديث شطراً منها عن نزعة هيوم التجريبية وشطراً آخر عن النزعة المثالية المطلقة[٦٨].

وقد أنتجت هذه النظرات الحديثة في الألوهية، مذاهب فلسفية معاصرة لا تستطيع أن تقدّم أي تصور واضح عن الّله أو حتى تقديم صورة معينة للايمان. فليست هي بالفلسفات المادية الخالصة ولا الإلهية الخالصة، ويعبر عن هذا التململ وليم جيمس (١٨٤٢ ـ ١٩١٠) الذي رغم أنه لم يرفض الدين ولا التدين ورأى

---

(٦٧) جيمس كولينز، نفس المرجع السابق، ص ٣٩٦.
(٦٨) جيمس كولينز، نفس المرجع السابق، ص ٣٩٦ ـ ٣٩٧.

أن الله يرعى منافعنا العليا ويوفر لأمانينا وسائل ارضائها في عالم باق، والمذهب الروحي صادق فقط بهذا المعنى وبهذا المقدار نفسه(٦٩).

ونجده يقول من ناحية أخرى، أن المادة إذا ما بشّرت بالنجاح وقادت عالمنا إلى الاقتراب من الكمال على نحو موصول، فأي رجل منطقي سيعبد المادة تواً وبكل غبطة، كما يعبد سبنسر القوة المزعومة التي لا سبيل إلى معرفتها، إذْ أنها لن تؤدّي إلى البر الآن فقط بل ستؤدّي إليه إلى الأبد. وهذا كل ما نحتاج إليه. وحيث أنها من الناحية العملية تفعل كل ما يستطيع الله أداءه فهي معادلة ومكافئة له ووظيفتها هي وظيفة إله(٧٠).

ويقرر في موضع آخر من « البراجماتية » أن رأيه النهائي عن الله لا يمكن حسمه إلّا بعد أن تسوي كل الحقائق حسابها بعضها مع بعض وتستقيم معاً(٧١).

ولكن البعض قد حاول ايراد مفهوم لله ــ كما تصوره جيمس ــ وهذا المفهوم لا يقترب من الأفلاطونية إلّا في وصفه للإله بأنه خير، مما يوضح لنا أن هناك في الفلسفة المعاصرة من المذاهب، مَنْ ابتعدت عن مذهب أفلاطون في الألوهية ، وأخذت طرقاً أخرى تجريبية في البحث عن الله وتصوره. فـوليم جيمس لا يتصور الله على أنه خارج عن العالم أو متعالٍ عليه بل هو يتصوره على أنه جزء من الكون أو هو يتحدث عنه أحياناً كما لو كان الحقيقة المثالية الباطنية في صميم الأشياء. وما دام الله هو الجانب المثالي من الأشياء، فإنه لا يمكن أن يحوي كافة الأشياء أو أن يشمل في وجوده جميع الموجودات.ولا يخلق الله الأشياء من الخارج ، بل قد يكون من الممكن أن نقول إن الأشياء في جانبها المثالي تكون جزءاً من صميم وجوده. ومعنى هذا أن الله لا يخلق كل شيء هذا فضلاً عن أن الخلق بالنسبة إليه ليس إلّا بمثابة مجرد تنظيم آلي. وتبعاً لذلك فإن وجود الشر ليس بدليل مطلقاً على عدم وجود الله، إذْ أن الله هو شريكنا الأعظم الذي لا يكفّ عن محاربة الشر معنا. ولذا فالله موجود أخلاقي مشخص يمدنا بمعونته في محاربة الشر دون أن يفرض علينا بعنايته طريقاً معيناً لا يكون علينا بعد ذلك سوى أن نسير

---

(٦٩) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص ٤٢٠ .

(٧٠) وليم جيمس، البراجماتية، ترجمة محمد علي العريان، تقديم زكي نجيب محمود القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٦٥ م، ص ١٢٩ .

(٧١) وليم جيمس، نفس المرجع، ص ١٣٧ .

فيه. وليس في استطاعة اللّه أن يضمن لنا ـ على حد تعبير جيمس ـ خيرية العالم. هذا فضلاً عن أنه هو نفسه ليس بقادر على كل شيء. ولكن إذا كان العالم كثيراً ما يحيد عن الطريق المرسوم فذلك لأن اللّه لا يكاد يكفّ عن أن يتخذ تصميمات جديدة!

وبالاجمال فإن جيمس يصف اللّه بأنه خير. ولكنه لا يقول أنه لا متناهٍ أو أنه قادر على كل شيء[٧٢]. ولقد رفض الفيلسوف الوجودي المؤمن كارل ياسبرز (١٨٨٣) كل هذه التصورات الفلسفية لّله، فالفلاسفة قد بحثوا في علوٍ ثابت (غير متحرك) قائم وراء كون متناهٍ على هيئة وجود فردي وعلّة أولى لكل ما هو موجود. وثمّة فلاسفة آخرون قد تصوروا الألوهية على أنها إله باطن (محايث) لجملة الواقع، وهذا الإله يظهر أو هو يتحقق بصورة لا متناهية في الفرديات المتعينة في التجربة وبواسطتها. وهذان التصوران للإله أعني المذهب التأليهي Theisme ، ومذهب وحدة الوجود Pantheisme على درجة واحدة من البطلان والتناقض لأن ما في وحدة الوجود من قول بالمحايثة ينافي العلو، وما في مذهب التأليه من علوٍ ينافي المحايثة[٧٣].

وإذا كان نجم أفلاطون قد خبا لدى بعض أولئك الفلاسفة الماديين أو المؤمنين كما رأينا لدى ياسبرز ـ فإنه قد ارتفع على يد آخرين اهتموا بأفلاطون اهتماماً خاصاً. فقد ذكر جورج مور مثلاً في تأريخه لحياته، أن ماكتجارت قد وصف برادلي ذات مرة بأنه «كفكرة أفلاطونية تخطر في الحجرة»[٧٤].

وقد استخدم جورج سانتيانا (١٨٦٣ ـ ١٩٥٢) اسماً جديداً للتعبير عن مُثل

---

(٧٢) زكريا ابراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، الجزء الأول، القاهرة، مكتبة مصر، الطبعة الأولى، ١٩٦٨ م، ص ٥٣.
وأنظر كذلك في مذهب جيمس عن الدين: اميل بوترو، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣ م، ص ٢٤٢ ـ ٢٥٣.

(٧٣) ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية من كيركجورد إلى سارتر، ترجمة فؤاد كامل، مراجعة محمد عبد الهادي أبو ريده، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٦، ص ٢٥٩.

(٧٤) Moore (G.E.), An Autobiography, an essay in «The Philosophy of G.E. Moore», Edited by Paul A, Schipp, Northwestern University, Evanston and Chicago, 1949, P. 22.

أفلاطون فأطلق عليها اسم «الماهيات» إذْ أن الماهيات عند سانتيانا شأنها شأن المثل عند أفلاطون ما هي إلاّ الصور الأصلية أو النماذج الأزلية لكل الكائنات. وقال سانتيانا إن كل واحد منا في وسعه أن يتعلّم ادراك المُثل التي تكون الأساس الذي تقوم عليه الكائنات، إنه هو سر النمو الذي يكمن وراء تفتح الزهرة ونداء الحياة الذي يتمثّل في شروق الشمس. وخلال هذه الومضات من الادراك الأكثر وضوحاً وصفاء، فإننا نمر بتجربة من النشوة، كأنما نبعد عن أنفسنا، فبينما نحن نجاهد طوال طريق حياتنا الضيق الذي نسير فيه من الميلاد إلى الموت، وقد أعمانا الجهل، نجد أن في وسع أرواحنا أن ترقى بنا فوق أنفسنا بل إنها لتسمو بنا فعلاً إلى حد أنه في لحظة من لحظات كشف الحجاب نشاهد الأبدية. وفي مثل تلك اللحظات التي تستغرق فيها أنفسنا، نرى كيف تضحك الماهيات الأزلية في سمائها الأفلاطونية على هذا العالم المتقلّب إذا ما اختلست النظر إليه لحظة[٧٥].

على أن هذه السماء بما فيها من «ماهيات ضاحكة» تبدو لسانتيانا وكأنها عالم جميل بغير رقيب. وكما فعل للاند Leland عالم الفلك، فقد أخذ هو يبحث في الكون بمجهره عن اللّه فلم يجده. ولكن ذلك كمَنْ يقول: إن العالم يبحث بمجهره عن العقل في مادة المخّ فلا يجده . وفي الحقيقة إن العقل هو ماهية المخّ وكما ألمح سانتيانا في مناسبات عدة، إن اللّه هو ماهية الكون. وقال في هذا الصدد: «إن العقل هو محاكاة الانسان للّه ولكن ما نوع هذا الإله الذي نحاكيه؟ إنه ليس إلهاً في صورة البشر، وإنما هو روح تشمل كل شيء وتخلق كل شيء، روح تنسج من الكون صورة جميلة».

إن ادراك اللّه على هذا التصور، كما قد انتهت إليه فلسفة سانتيانا، ليس ادراكاً الحاديا، ولكنه ادراك حلولي. فسانتيانا لا يُعدّ أفلاطونيا فحسب وإنما هو أيضاً من أنصار سبينوزا الذي يُعدّ أعظم الفلاسفة المحدثين في نظره[٧٦].

ولم يسلم من تأثير أفلاطون كذلك، فلاسفة التحليل. فقد كان محور فلسفة جورج مور G. Moore الأخلاقية، مناقشة لمفهوم «الخير في ذاته» وتحليله لهذا المفهوم[٧٧]. وكان برتراند رسل B. Russell في بداية حياته مثالياً متشبعاً بآراء برادلي

(٧٥) هنري توماس، نفس المرجع السابق، ص ٣٨٨ ـ ٣٨٩.
(٧٦) نفسه، ص ٣٨٩.
(٧٧) أنظر:

Moore (G.E.), Principia Ethica, London, Cambridge press, 1929, PP. 37 - 41.

وتمنى لو بقي مثالياً « فقد كانت متعة مدهشة أن يجعل الانسان نفسه يعتقد بأن الزمان والمكان غير حقيقيين، وأن المادة وهم، وأن العالم في الحقيقة لا يحتوي على شيء سوى العقل »، وقرأ رسل كذلك هيجل وكانط وكان اعجابه بهما كبيرا(٧٨).

ولقد كان رسل في الفترة التي كتب فيها « أصول الرياضيات » الذي نشره عام ١٩٠٣ واقعياً بالمعنى الأفلاطوني، فقد كان يشارك فريجه الاعتقاد في الحقيقة الأفلاطونية للأعداد فكان يتصورها في خياله تسكن عالم الوجود الأبدي(٧٩).

وقد قدّمت النظرية النسبية ونظرية الكم مادة جديدة ونظرة مختلفة عن العالم الذي نعيش فيه فكانت قاعدة لفلسفات وتأملات اشترك فيها العلماء والمفكرون والفلاسفة. كما كان لمناهج البحث فيها الأثر الكبير في تغيير الأساليب التجريبية القديمة والانتقال صوب الطريقة الرياضية للتعرّف على أسرار الطبيعة وظواهرها الخفية، فأصبح هذا الانقلاب في الطريقة بمثابة عامل مساعد لظهور فلسفات تقترب في روحها من الاتجاهات الفكرية العامة للفلسفة الفيثاغورية(٨٠).

وأبرز مثال لهذه الفلسفات، فلسفة جيمس جينس J. Jeans المثالية الرياضية التي إنْ نظرنا فيها وجدنا بينها وبين فلسفة أفلاطون شبهاً كبيرا وذلك لالتقاء آرائهما في نقاط فلسفية كثيرة أهمها، اعتقادهما أن العالم المادي مجرد ظل للحقيقة الكلية الخالدة، وأن الرياضيات هي الطريقة التي توصلنا إلى معرفة الحقائق الأبدية أو تكشف لنا عن وجود عقل كلي. ويتفق جينس مع أفلاطون في أن العلم الطبيعي لا يطلعنا إلاّ على ظواهر الحقيقة ويعتقد مثل أفلاطون بأننا نعيش في كهف لا تظهر منه غير أشباح الحقيقة. والعلم لا يعرف ما إذا كانت وراء هذه الأشباح حقائق خارجية، فهو يدرس ظل الأجسام الساقطة لأنه يجد سلوكها شبيهاً بالأجسام الساقطة فيفسّر سلوكها بفلسفة ميكانيكية. إن الكهف الذي نعيش فيه تنعدم فيه الحقيقة، لأن الحقيقة كما يراها جينس خارجة عن الكهف(٨١).

---

(٧٨) محمد مهران، فلسفة برتراندرسل، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٧٩ م، ص ٣٧.
وانظر كذلك: ياسين خليل، مقدمة في الفلسفة المعاصرة، لبنان، بيروت، مطابع دار الكتب، منشورات الجامعة الليبية، الطبعة الأولى ١٩٧٠ م، ص ٩٩.

(٧٩) محمد مهران، نفس المرجع السابق، ص ٣٩.

(٨٠) ياسين خليل، نفس المرجع السابق، ص ١٨٣.

(٨١) نفسه، ص ١٨٩.

وفضلاً عن هذا التشابه بين الفلسفتين، فإن بينهما مبادىء فلسفية أخرى مشتركة. فالرياضة والاستدلال في فلسفة أفلاطون مرتبة وسطى تتوسّط بين عالم الحس وعالم الحقيقة. أمّا الحقائق الأبدية فهي المرتبة الأخيرة التي يمكن أن يصل إليها العقل الانساني. والحقائق الأبدية عبارة عن مُثُلٍ رياضية مفارقة تشبه في كثير من الوجوه فلسفة جينس في الرياضة البحتة. والحقائق الرياضية في فلسفة أفلاطون وجينس هي المبادىء الأساسية التي بنى الله الكون بموجبها. فالله عند أفلاطون مهندس عظيم صمم الكون على هيئة أشكال هندسية، ولكن الله عند جينس ذو قدرة هندسية أكبر، خلق الكون بموجب قوانين طبيعية أو رياضية، وبذلك وقع في مثالية رياضية عندما اعتقد أن في ذلك برهاناً على أن الكون هو فكر الله. وكان عليه أن يميز بين القول: «إن الله خلق الكون تبعاً لقوانين رياضية». وبين «أن الكون هو فكر الله»، لأن المقدمة الأولى لا تؤدّي إلى النتيجة. فبينما تبين الأولى اعتراف جينس بالعالم المادي المطبوع بالقوانين الرياضية، تقوم النتيجة بإثبات روحية الكون بعيداً عن المادية والطبيعة(٨٢).

أمّا الأفلاطوني الأكبر في الفلسفة فهو وايتهد A.N. Whitehead (١٨٦١ ـ ١٩٤٧)، الذي نجد أفلاطون يتخلل كل فلسفته، وبالذات فلسفته الإلهية حتى أنه ينكر فكرة الخلق الإلهي من العدم كأستاذه، إلاّ أنه يستبقي عبارة «الابداعية» لتدل على الاتجاه إلى الصيرورة، وإلى كون الذات علّة نفسها فيما تتخذه من قرارات، وعلى ترتيب الموضوعات ثم الفناء. فالابداعية هي ما يكون به العالم الفعلي انتقالاً إلى الجدة وتقدما مستمرا صوب أشكال جديدة للوجود غير أن الابداعية ليست هي نفسها كيانات ومن ثمّ فإنها تحتفظ بأقدامها في الواقع من خلال الموجودات الفعلية أو المناسبات الزمانية التي تسلك فيها الابداعية سبلها المحددة إلى الصيرورة(٨٣).

وفي «الدين في دور التكوين» Religion in the making، يقدم وايتهد عرضاً عن طبيعة الله، فالله يُقال فيه ككائن فعلي ولكنه من نوع خاص فهو كائن حقيقي ولكنه ليس زمانياً دنيويا، فهو الأساس السابق المشروط به كل نشاط انساني.

وبهذا لا يعني وايتهد أن الله متقدم على العالم في الزمان. فالله متقدم في

---

(٨٢) ياسين خليل، نفس المرجع السابق، ص ١٩٣ ـ ١٩٤.

(٨٣) جيمس كولينز، نفس المرجع السابق، ص ٤٤٣.

هذا، على العكس من العلل، فهو ليس نتيجة للعالم أو معتمداً عليه، مع أن العالم يحتاج إليه. فالله ليس مشروطاً بالعالم وهو لهذا ليس زمانياً دنيوياً(٨٤).

وإذا كان الكثير من اللاهوتيين المسيحيين الذين كتبوا عن مبدأ الخلق بدقة قد ميّزوا بين أسطورة «سفر التكوين» وأسطورة أفلاطون في «طيماوس» وأكّدوا ان أول هذه الاختلافات يكمن في العبارات التي صوّر بها فعل الله في الخلق في الأسطورتين فإن وايتهد ـ كما يرى Thompson ـ كان مع اللاهوتيين المسيحيين الذين كانوا أكثر انتقاداً لتلك الصعوبات المترتبة على استعمال أسطورة «سفر التكوين» كنموذج لخلق العالم، والذين قدروا قصة أفلاطون المرجحة لديهم. فقد كان اقتراح أفلاطون في «طيماوس» أكثر فائدة إذا طبق على اللاهوت المسيحي، إذْ سيزوده بمبدأ أكثر تماسكاً للخلق(٨٥).

إذْ أن «طيماوس» أفلاطون قد قرر صدقاً ـ كما يرى وايتهد ـ أن خلق العالم يعني حلول صورة النظام في هذا العالم المشوش، مؤسسة في دورة كونية. إنه ليس البداية لأمر واقعي محقق ولكنه حلول صورة معينة لنظام اجتماعي(٨٦).

وعلى الرغم من أن فلسفة وايتهد تعتمد على أسس تجريبية، إلاّ أنها في الوقت نفسه تستهدف بناء ميتافيزيقا، والميتافيزيقا في رأيه مجرد تركيب، وإذا كان العلم يدرس الأشياء مجزأة ومنفصلة عن بعضها، فمن واجب الفلسفة تركيب هذه الأجزاء بشكل يوصلنا إلى معرفة الطبيعة ككل غير مجزأ. والطبيعة في فلسفة وايتهد تتألف من حقائق وجودية يعرِّفها بأنها الحقائق النهائية(٨٧).

ولكن ما هي تلك الحقائق الوجودية أو ما هي الخصائص الجوهرية لتلك الحقائق الوجودية؟ يعتقد وايتهد أن لكل حقيقة وجودية قطبين، عقلي أو ذهني وقطب طبيعي أو فيزيائي، فتكون جميع الحقائق الوجودية محتوية على ادراك. ولكن وايتهد يعدل عن هذه الصفة ويستعيض عنها بالادراك اللاشعوري لاعتقاده أن الشعور أو الادراك يمثل حقيقة تطورية عالية للقطب العقلي.

---

(٨٤) Thompson (K.F.), Whitehead's Philosophy of Religion, Mouton, The Hague, Paris, 1971, PP. 56 - 57.

(٨٥) Ibid., P. 128.

(٨٦) Whitead (A. N.), Process and Reality, The Free Press, New - York, ist ed, 1969, p. 114.

(٨٧) ياسين خليل، نفس المرجع السابق، ص ٢٤٦.

والحق أن نظرية وايتهد في الأشياء الأبدية eternal objects نظرية تبدو غامضة، فإمّا أن نعتبرها قريبة الشبه بنظرية المُثُل الأفلاطونية أو نعتبر الحقائق الأبدية شبيهة بالمعاني الكلية المجردة. ومن المعروف أن أفلاطون يميز بين عالمين أحدهما تسود فيه الصيرورة والتغير والحركة، والآخر تسود فيه الحقائق الثابتة بعيداً عن تأثير الزمان والمكان. أمّا نظرية وايتهد فإنها شبيهة بنظرية أفلاطون من حيث أبدية هذه الحقائق، ولكنها تختلف عنها في أمرين: إن مُثُل أفلاطون مفارقة وسامية فوق العالم المادي وإن الحقائق الوجودية عند وايتهد حقائق نهائية لا يمكن أن تضمحل أو تختفي في الأشياء الأبدية.

أمّا إذا قلنا إن الأشياء الأبدية هي المعاني الكلية المجردة، فإننا سنكون قريبين مما يعنيه وايتهد في النظرية ، فالأشياء الأبدية ليست حقائق نهائية مفارقة كما في مثل أفلاطون، بل إنها على العكس تصبح واقعاً Concrete حينما تدخل في الحقائق الوجودية. فهي بذلك مصدر الجدة في التغير الخلاق. وإذا كانت المعاني الكلية المجردة في العقل أو في العقل الكلي (كما جاء في مذهب أفلوطين) فإن الأشياء الأبدية لا بدّ أن يكون لها حقيقة وجودية تنظم فيها لكي تكون جاهزة في جميع الأوقات لتدخل في تغير العالم الواقعي، وهذه الحقيقة هي الله[٨٨].

وهكذا فالطبيعة الدائمة للّه مركبة ــ كما يقول وايتهد ــ من تآلف كثرة من العناصر مع فرد مدرك لذاته. إنه بالضبط بقدر تكثره بقدر ما تكون وحدته. وهو أيضاً بقدر واحديته الحقيقية المباشرة لا يُعدّ متحركاً إلى أبعد من ذاته. وعلى هذا النمط يجب أن يكون فهمنا لحقيقة اللّه ككثرة من المكونات الفعلية في عملية الخلق. هذا هو اللّه في وظيفته كملك للسماء. فكل حقيقة فعلية في العالم الدنيوي تأتيه من طبيعة اللّه، فالعنصر الماثل في طبيعة اللّه ليس عنصراً دنيوياً فعلا، بل هو مبدل هذا الكون الدنيوي الفعلي إلى مكون حي، له حقيقة أبدية دائمة[٨٩].

وإذا كانت نظرية وايتهد في الألوهية كما رأينا قد قامت على أساس أفلاطوني واضح، وإذا كان الكثير من نظريات الفلاسفة المحدثين السابقين قد تأثرت بآرائه سواء قدمتها بصورة صحيحة أو حولتها لتتوافق مع ما تقدمه هي، فإن السؤال الذي لعلّه يتردد الآن، هل ما يزال أفلاطون يؤثر حتى اليوم في الفكر الغربي المعاصر؟

---

(٨٨) ياسين خليل، نفس المرجع السابق، ص ٢٤٨ ــ ٢٤٩.

(٨٩) Whitehead (A.N.) Op. Cit., p. 412.

يجيب ماتيوس Mathews ، بأن قليلاً من المفكرين المعاصرين يسلّمون بأن مناقشات الفلسفة الأفلاطونية لمشكلة الخلود ـ على سبيل المثال ـ تُعدّ جازمة ومقياسا عريضا للموافقة على اعتقادهم في الخلود المبني على اعتقادهم أساساً في الله إذْ أن السبب الأوجه للاعتقاد في الخلود، أنه متضمن في الاعتقاد بإله للعالم(٩٠).

أمّا لونج W. Long فإنه يقرّ بأن اعترافه الخاص بالايمان يمكن تلخيصه بالربط بين أفلاطون والدين الخالص في المسيحية كما فهمها كانط، إذْ أن أفلاطون والمسيحية، هما الهبتان العظيمتان اللتان لا تقدران بثمن لروحنا الغربية التي ورثت هذا الماضي. فهما يقدمان لنا الطريق المضيء البعيد عن العدمية(٩١).

وهذا مثال آخر للفكر الأفلاطوني وكيف يعيش من خلال أفلوطين حتى اليوم، إذْ أن هنري دوميري Henry Dumery قد اعتبر الديانة المسيحية موضوع بحثه، وحينما أحسّ بأنه في حاجة إلى ميتافيزيقا خاصة يستخدمها كمرجع، رأى أن الميتافيزيقا الأفلاطونية أحسن ما يصلح لهذا النوع من التفكير الفلسفي. لأنها تبدأ من حضور الله في العقل حضوراً ليس قائمًا على « مثال » الله أو على تصور الله ، بل يكون الله فيه مصدر كل مثال وكل تصور. قال أفلوطين :« إن الواحد ليس موضوعاً للعقل بل إنه هو الذي يؤدّي إلى أن يكون للعقل موضوعات » . والاتجاه التكويني للعقل يرمي ويؤدّي إلى الاتصال بالله، وهو ـ أي هذا الاتجاه ـ وراء كل حوار. وما يطلق عليه حوار مع الله، هو على نحو ما حوار مع النفس يعبّر في المجال السيكولوجي عن العلاقة الغامضة الخفية، العصية على التعبير، التي تربط الروح بالله(٩٢).

فأفلاطون ومبادىء فلسفته السامية حول الألوهية، ما تزال تعيش لدى مفكري هذا العصر المتدينين الذين يحاولون مناقشة قضايا الدين مناقشة فلسفية. وإذا كان قد شاب فهم أفلاطون على مرّ تاريخ الفكر الفلسفي سواء في العصر الوسيط أو في العصر الحديث بعض الشوائب، فإن ذلك لم يؤثر على نقاء هذا

---

(٩٠) Mathews, Op. Cit., p. 79.

(٩١) Long (Wilbur), Op. Cit., p. 54.

(٩٢) جان لاكروا، نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة، ترجمة يحي هويدي وأنور عبد العزيز، طبعة دار المعرفة بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين، ١٩٧٥ م ص ٨٥ ـ ٨٦.

الفكر وعظمته وسموه إذا وضعناه في اطار عصره. ولعلّ الأمر يحتاج لمراجعة تصور أفلاطون للإله، لتقديم نظرة عقلية جديدة على ذلك التصور الإلهي الأفلاطوني، تبين سر عظمته على لسان مؤيديه، وبيان ما أخفق فيه على لسان معارضيه. ولحاول تلك النظرة كشف تصور أفلاطون الحقيقي ووضعه في اطاره الصحيح وبيان فضله.

الفصل الثالث

إله أفلاطون بنظرة عقلية

لعلّ ما قدّمناه في الصفحات السابقة عن تأثير مفهوم الإله كما تصوره افلاطون على الفلسفات الاسلامية والمسيحية الوسيطة، والفلسفة الحديثة والمعاصرة، قد بينّ لنا بما لا يدع مجالا للشك أهمية مراجعة هذا التصور الفلسفي للألوهية، واعادة تقديمه بكل ما فيه من جوانب ايجابية وجوانب سلبية.

ولعلّ ذلك يتطلّب منا بداية أن نحدد أولاً معنى التأليه حتى نعرف متى يكون لدينا فلسفة إلهية ، فالتأليه هو المذهب الذي يثبت وجود الله وينقسم إلى تأليه طبيعي Déisme-Deism ، وتأليه ديني Théisme-Theism . أمّا التأليه الطبيعي فإنه وإنْ أثبت وجود الله بالأدلّة العقلية الطبيعية، إلاّ أنه يرفض التسليم بالوحي والتغلغل في معرفة صفات الله وعنايته. وأمّا التأليه الديني فإنه يثبت وجود إلهٍ متعالٍ واحد ويعتمد على العقل والنقل في تحديد صفاته وأفعاله.

ومذهب التأليه طبيعياً كان أو دينيا، نقيض مذهب الالحاد الذي يقوم على انكار وجود الله. إلاّ أن مذهب التأليه الطبيعي مقابل لمذهب التأليه الديني حيث أن الأول يعتمد على العقل وحده، والثاني على العقل والنقل. وإذا كان مذهب التأليه الديني يجعل عناية الله محيطة بكل شيء فإن مذهب التأليه الطبيعي لا يسلّم بتدخل ارادة الله في العالم[1].

وإذا تساءلنا عن موقع أفلاطون الحقيقي بين هذين المذهبين التأليهيين، لوجدنا أنه لا يدخل بدقة في أي منهما لأنه إذا كان يميل بالطبع إلى أصحاب التأليه الطبيعي فإنه يختلف عنهم في أنه لم ينكر ارادة الله بل على العكس قال بعناية الله

---

(١) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، لبنان، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٨ م، ص ٢٣١.

في العالم وتنظيمه ايّاه ومراقبة ذلك النظام، وهو بالاضافة إلى ذلك قد عاش في فترة تلت نزول الديانة اليهودية على نبي الّله موسى عليه السلام، وإنْ كان من المرجّح أنه لم يقرأ شيئاً مما أُنزِل على موسى، فإنه لا شك قد تأثر بدعوته لأنه زار مواطن نزولها وتعرّف على مبادئها بالضرورة رغم بعد الشقة بينه وبين نزول تلك الدعوة.

فأفلاطون إذنْ وإنّ كان صاحب مذهب تأليهي فلسفي، قد انطلق بالضرورة من دوافع دينية وأخلاقية[٢]، شارك فيها الدين والتراث اللاهوتي الشرقي السابق عليه، بالاضافة إلى الفلاسفة السابقين عليه من الاغريق وغيرهم.

والتصور الأفلاطوني للإله قد تأثّر به كل الفلاسفة التالين عليه، فأرسطو الذي انتقده مراراً، لم يكن تصوره للألوهية ـ كما أشرنا من قبل ـ إلاّ تصور أفلاطون نفسه في أغلب المواضع، فقد كان أرسطو كلما أماط اللثام عن رأيه في الإله لا نرى إلاّ الصورة المألوفة لإله أفلاطون والفلاسفة الشرقيين[٣]. وأفلوطين قد تصوّر الإله ، على غرار أفلاطون ، له صفة الفعل لأنه لولا الإله في نظره لما وجد الكون وهو غاية الكون لأن كل مَنْ فيه يسعى إلى العودة إليه عن طريق جدل صاعد يبدأ من المادة وينتهي إلى العنصر الإلهي[٤].

وإلى جانب هذه الصورة الفلسفية التي وجدت للإله الأفلاطوني لدى تلاميذه المباشرين، فإنه قد أكّد على بعض المبادىء التي نادى بها الدين اليهودي من قبله والمسيحية والاسلام من بعده، حينما أقرّ بالعناية الإلهية من ناحية، وحينما رأى ضرورة أنه سيكون هناك حساب على أفعالنا الدنيوية بعد الموت، وذلك ليجعل الناس يتمسّكون بواجباتهم ويقومون بها خير قيام[٥].

وهذان الجانبان اللذان جمع بينهما أفلاطون، قد جعلا الكثيرين يختلفون حول تصنيف فلسفته، فأفلاطون الذي يقدّمه مؤرخ مثل اميل بريـيه غير أفلاطون الذي يقدمه لنا فستوجيير وأيضاً غير أفلاطون الذي يقدّمه لنا مورو. فالأول رأى أن أفلاطون عقلي ممهد لأرسطو وفستوجيير رأى أفلاطون فيلسوفاً دينياً تحتاج المعرفة

---

(٢) Russell (B.). Mysticism and Logic, London, Unwin Books, 4 th Imp., «On Scientific Method in Philosophy» p. 75.

(٣) هنري توماس، نفس المرجع السابق، ص ١١٩.

(٤) عبد الكريم المراق، نفس المرجع السابق، ص ٨.

(٥) Dikmson (G.I.), Op. cit., P. 171.

عنده إلى تطهير النفس من أدران الحس وذميم الأخلاق. وأفلاطون موررو فيلسوف فيثاغوري رياضي، يرى الوجود مجرد علاقة كالعلاقات الرياضية أو المنطقية[6].

وإذا قصرنا الأمر على مَنْ أرادوا تصنيفه من ناحية فلسفته الإلهية، فإننا نجد البعض يقول إنه أكبر الفلاسفة الإلهيين عند اليونان لأنه أول مَنْ وضع بينهم مذهباً مفصلاً يجعل الفكرة مقدمة على المادة، سابقة لها في المرتبة وفي الزمان[7]، وهو الذي يعطينا صورة رائعة عن ايمان الفيلسوف الذي يرفض التسليم بالخرافات التي نسجتها مخيلة السحرة والكهان، حينما يقرر تنزيه الإله عن الرذائل التي نسبها للآلهة هوميروس، ويرفعه عن أخذ القرابين والهدايا التي فرضها سادنو المعابد قصد استغلال عامة الناس. ولذا فعقيدة أفلاطون ـ في نظر هؤلاء ـ روحانية إلى أبعد حدود التروحن، نقية من الخرافات صافية من البدع[8].

والبعض لا يرى في أفلاطون كل هذا، بل يراه قائلاً بالثنائية بين النفس والجسد وهو المسؤول عن تدعيم تلك الثنائية فيما يتعلّق بالانسان خاصة وبالعالم بصفة عامة[9]. والبعض يأخذ عليه ـ رغم عقيدته ـ قوله بالتناسخ ويقول إنه كان بوسعه محوها[10]. والبعض الآخر يرى أن نقطة الضعف في فلسفته الإلهية هي: إذا كانت المُثُل دون غيرها هي الموجود الحقيقي وعلّة سائر الأشياء، فما فائدة الإله ووجوده يا ترى؟ يجيب أفلاطون ـ في نظر هؤلاء ـ «إن الّله مثال الخير الأعلى» وبالتالي مثال الكمال وهو مشغول بكماله مباشرة في العالم فالقول بوجود إله وجعل الخالق غيره تناقض غريب في فلسفته كما يرون، حيث جعل المُثُل أصل الأشياء ونبعها وجعل الّله محركاً أولاً فقط، وجعل المثل قديمة لا بدء لها ولم يخلقها خالق وجعل لها كل الشأن في الوجود. فما قيمة الأشياء المحسة وما حقيقتها وما فائدة الإله إذا كان لا ثمة إلاّ المُثُل، فلا جواب على ذلك عند أفلاطون[11].

---

(٦) محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، ص ٤٤ ـ ٤٥.
(٧) عباس العقاد، نفس المرجع السابق، ص ٣٢.
(٨) محي الدين عزوز، نفس المرجع السابق، ص ٨٠ ـ ٨١.
(٩) امام عبد الفتاح امام، مدخل إلى الفلسفة، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، الطبعة الرابعة، ١٩٧٧، ص ٣٣٦ ـ ٣٣٧.
(١٠) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٩٢.
(١١) السيد محمود أبو الفيض المنوفي، كتاب الوجود، مطبعة حجازي، القاهرة، ١٩٤٧ م، ص ٦٦.

وكل هذه النقائص التي كشف عنها بعض أصحاب تلك الاتجاهات، تؤكّد عكس ما قال به سارتون من أن أفلاطون الإلهي قد بدأ وكأنه معصوم من الخطأ، لا يستطيع أحد أن يسيء الظن به[١٢].

ونحن إذا كنا نوافق على كثير مما كشف عنه السابقون من نقائص، فإننا نؤكّد رداً عليهم ورداً على سارتون أيضاً، أننا حينما نتحدث عن أفلاطون فإنما نتحدث عن فيلسوف عاش قبل الميلاد، وكل ما قاله يُعدّ خروجاً على ما كان في تلك البيئة من خرافات وأساطير، ورغم أنه يعكس بعض آثار هذه البيئة إلاّ أنه قد فتح ببراعة أفقاً جديداً للتأليه نزيهاً وبعيدا عن تشويهات وأقاويل الشعراء، ومهما كانت الانتقادات الموجّهة إلى أفلاطون، فإن له فضلاً كبيرا في تجريد مفهوم الألوهية، لم يصل إليه بعض الفلاسفة المعاصرين الذين عاشوا في كنف أديان سماوية موحاة من عند الله.

ورغم ذلك، فإنه ينبغي أن نعلم تماماً أن مفهوم أفلاطون للألوهية ـ رغم أنه يكشف عن رجل من ذوي الايمان العميق ـ ليس هو الصورة التي ظنّ بعض الفلاسفة المسيحيين أنها قريبة من الدين المسيحي، إذْ أنه ـ كما يقول اتين جيلسون ـ إمّا أن يكون الله عند أفلاطون إلهاً واحدا، أو أن يكون هناك كثرة من الآلهة، ذلك لأن الإله الأفلاطوني «الذي يشبه تقريباً الدين المسيحي» ليس هو الدين المسيحي على الاطلاق[١٣]. وليس هو الله الذي يصوره ايماننا المألوف بالمسيحية، على حد تعبير فيلد Field[١٤]. وما يسري على علاقة الدين المسيحي وفلاسفته بإله أفلاطون، يسري على علاقة الدين الاسلامي وفلاسفته بإله أفلاطون.

فالحق أن الكتب المقدسة «كالتوراة» و«الانجيل» و«القرآن» قد تحدثت عن إله مبدع للكون من عدم، بحيث يكفي أن يأمر الإله بوجود شيء حتى يوجد وقد تأكّد هذا المعنى في القرآن الكريم في آيات عديدة منها قوله تعالى﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كنْ فيكون﴾[١٥]،﴿وربك يخلق ما يشاء ويختار﴾[١٦]،﴿يزيد في

---

(١٢) جورج سارتون، تاريخ العلم، الجزء الثالث، ص ٦٥ ـ ٦٦.

(١٣) اتين جيلسون، نفس المرجع السابق، ص ٦٨ ـ ٦٩.

(١٤) Field (G. E.), Greak Thinkers (II - Plato), an essay in «Philosophy», 1944, P. 289.

(١٥) سورة يسين، آية (٨٦)

(١٦) القصص، (٦٨)

الخلق ما يشاء إن الّله على كل شيء قدير﴾[١٧].

كما تحدّث القرآن عن العلم الإلهي الذي أحاط بكل شيء ظاهراً كان أم خفياً . ونجد هذا في قوله تعالي: ﴿وما يعزب عن ربك مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين﴾[١٨]، ﴿ألم تر أن الّله يعلم ما في السموات وما في الأرض﴾[١٩]، ﴿وفوق كل ذي علم عليم﴾[٢٠]، ﴿وما من غائبة في السماء والأرض إلاّ في كتاب مبين﴾[٢١]، ﴿وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلاّ هو﴾[٢٢].

إن هذا الإله المبدع للكون ، الذي تحدث عنه القرآن، والمحيط علمه بكل شيء هو إله واحد متفرد ليس له شبيه أو مثيل ويقصر ادراك البشر عن فهم حقيقته وماهيته. وقد تحدث القرآن عن هذا الجانب في عديد من المناسبات، من ذلك مثلاً قوله تعالى ﴿قلْ هو الّله أحد، الّله الصمد، لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد﴾[٢٣]، ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾[٢٤]، ﴿سبحان ربك رب العزّة عمّا يصفون﴾[٢٥]، ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار﴾[٢٦].

ولعلّ تلك الفروق بين إله أفلاطون، والّله المسيحي والاسلامي، تتضح إذا ما استعرضنا تلك المواضع التي ذكر فيها أفلاطون كلمة « الإله » مفردة، لنعرف على اي صورة كان يتصوره وأي صفات كان يخلعها عليه هذا إنْ نحينا جانباً تلك المواضع الكثيرة التي استخدم فيها كلمة « الآلهة » والصفات المتعددة التي كان يلصقها بموجودات محسوسة ويعدّها إلهية - كما جمعها Morris في قاموس مصطلحات أفلاطون[٢٧] الذي أعدّه هي كما يلي:

---

(١٧) فاطر، (١).
(١٨) يونس، (٦١).
(١٩) المجادلة، (٧).
(٢٠) يوسف، (٧٦).
(٢١) النمل، (٧٥).
(٢٢) الأنعام، (٥٩).
(٢٣) التوحيد
(٢٤) الشوري، (١١).
(٢٥) الصافات، (١٨٠).
(٢٦) الأنعام، (١٠٤).
(٢٧) Plato's Dictionary, Edited by Morris Stockhommer, Philosophical Library, New - York, 1963, pp. 101 - 102.

« كلمة الإله، يجب أن أعتبرها كما أعتقد، في البداية »[٢٨].

« الإله (الروح) لا يمكن أن يمتزج بالانسان (المادة) »[٢٩].

« الإله يريد أن تكون الأشياء خيّرة ولا شيء شرير (سيء) استطاع أن يكون كاملا »[٣٠].

« الإله الذي يحوز الكمال في الروحانية السامية، يكون بوضوح فوق كلٍ من السرور والألم، على الرغم من امتلاكه الحكمة الكلية »[٣١].

« الإله، كما يوضح التقليد المتوارث، في يديه البداية، الوسط والنهاية لكل ما يوجد. فكل موجود يتحرك وفقاً لطبيعته في خط مستقيم نحو تمام غايته »[٣٢].

« الإله بسيط تماماً وصادق في أقواله وأفعاله »[٣٣].

« وعلى ذلك، فالإله ما دام خيرا، فهو ليس علّة كل شيء، كما يشيع بين الناس وإنما هو علّة أشياء قليلة فحسب، على حين أنه ليس علّة معظم ما يحدث للناس، إذْ أن الخير في حياة البشر قليل والشر فيها كثير. فالخير ليس له من مصدر سوى اللّه، أمّا الشر فلنبحث له عن مصدر غيره »[٣٤].

« الإله أيضاً لم يخبرنا بشيء عن قدرته على النضال ضد الضرورة »[٣٥].

« الإله وليس الانسان هو مقياس الأشياء جميعاً »[٣٦].

« الإله هو خالق السرير وكل الأشياء الأخرى »[٣٧]

« إن الاله يفقد الشعراء صوابهم ليتخذهم وسطاء كالأنبياء والعرّافين الملهمين حتى يدرك جميع السامعين، أن هؤلاء لا يستطيعون أن ينطقوا بهذا الشعر إلاّ غير شاعرين بأنفسهم. وأن الإله نفسه هو الذي يكلّمنا ويحدثنا بألسنتهم »[٣٨].

---

(٢٨) Plato, Apology, (21).

(٢٩) Plato, Symposium, (203).

(٣٠) Plato, Timaeus, (30).

(٣١) Plato, Episomis, (985).

(٣٢) Laws. IV, (715).

(٣٣) Republic, II, (382).

(٣٤) Republic, II, (379).

(٣٥) Laws, X, (901).

(٣٦) Laws, IV, (718).

(٣٧) Republic, X, (597).

(٣٨) وترجمة الفقرة مأخوذة من الترجمة العربية لمحمد صقر خفاجة وسهير القلماوي؛ لا بور، Plato, Ion, (534).

«إنني لا أعتقد أنك تجهل أن كل ما يصل إلى الخلاص ويبلغ الخير، في الحالة الراهنة للمجتمع، إنما هو بواسطة عناية وقدرة الإله»(٣٩).

«إنْ كانت هذه هي ارادة الإله فمرحباً بها»(٤٠).

«إذنْ، دعني أتبع تنبيهات واشارات ارادة الإله»(٤١).

«الإله هو وحده المستحق لأن يكون الموضوع الأهم لسعي الانسان ومحاولته»(٤٢).

«إن الانسان لديه المقدرة على بلوغ معرفة معينة بالإله»(٤٣).

«هم يقولون أننا لا يجب أن نتقصى ونحقق سمو الإله، وأن علم اللاهوت ملحد، ولكن على العكس من ذلك تماماً، تكون الحقيقة»(٤٤).

«إن مَنْ يحاول اختبار صدق خلط الألوان بالتجربة، سوف ينسى الاختلاف بين الطبيعة البشرية والطبيعة الإلهية. أمّا الإله وحده هو الذي لديه المعرفة والقوة التي تمكّنه من مزج عدة أشياء في شيء واحد وفضّ الواحد إلى كثير. لكن سوف لا يكون لدى أي انسان القدرة لينجز أيّاً من هذه العمليات»(٤٥).

والملاحظ أن في هذه الكلمات، ما يؤكّد أننا أمام فيلسوف متدين، مؤمن بوجود إله سامٍ ، خيرٌ، قادر عليم. لكنه في نفس الوقت إله خيرٌ تماماً وهذا يعني لدى أفلاطون أنه ليس مسؤولاً عما في العالم من شر وأنه يناضل ضد الضرورة، وأنه قد صنع هذه الأشياء لا من عدم بل من صورة ومادة سابقة. فهو قد وهب تلك المادة المشوشة صورتها ونظامها . . . . الخ.

وإذا كان الفلاسفة المسلمون والمسيحيون قد أساؤوا فهم أفلاطون في بعض النقاط واعتبروه أباً روحيا لهم، مما دعى البعض إلى القول بأن أفلاطون قد أحدث تأثيره الأعظم على هؤلاء الذين أساؤوا فهمه، وبالذات المدارس التي اتبعته وحملت اسمه فقد أظهرت في الواقع بعض تعاليمه فقط(٤٦).

---

(٣٩) Plato, Republic, VI, 492.

(٤٠) Crito, (44).

(٤١) Crito, (54).

(٤٢) Laws, VII, (803).

(٤٣) Letter, VI, (323).

(٤٤) Laws, V, (821).

(٤٥) Timaeus, (68).

(٤٦) Field (G.C.), Op. Cit., P. 284.

إذا كان ذلك كذلك، فإن العلماء في القرن الثامن عشر قد آمنوا هم أيضاً ـ كما أشرنا من قبل ـ بإله قريب من الإله الأفلاطوني تاركين ما أعطته لهم المسيحية من إله مجرد يسمو على كل النقائص، فقد رأوا أن الرب الخالق حينما تخلّ عن عمله في الأرض ـ حسب نظرياتهم العلمية ـ وناط بالعلل الثانوية أمر إدارة الطبيعة، ولم يعد الناس والحيوانات الفلكية والأرضية مثلما كانت تماماً من قبل، أيام كانت الخوارق تتدخل في شؤون الكون، أي يوم كانت تتدخل في تغييرها «قوة غير منظورة». وكان لا بدّ لعالم الانسان من أن يصبح في النهاية طبيعياً. وعند نهاية القرن الثامن عشر كان عالم الانسان ما يزال يُعتَبر من أصل إلهي خلقه الّله ليكون مثابة ومستقراً للانسان. ولم يستكشف الناس أنه عالم ليس فيه اتزان الكمال المتزن إلاّ في تاريخ متأخر. وحينئذٍ لم يعد العالم الصغير ـ أي الانسان ـ يمثل العالم الكبير، ولم تعد الساعات الكونية تدق بنظام محكم[٤٧]، فالقرن الثامن عشر ـ رغم ما كان عليه من أسلوب عقلي غلاّب ومنهج علمي نافذ ـ كان يجد صعوبة في تمثله للفكرة القائلة بأن الأجناس يمكن أن تُمنى بالانقراض التام. وكانت عقيدة «المؤلِّهين» هي الفلسفة السائدة في تلك الأزمنة. وقد أنكرت هذه العقيدة على الناس الفكرة القائلة بأن الّله قد فرض في الحال مشيئته على الطبيعة. بل إنه بالأحرى قد عهد بالقوى إلى العلل الثانوية التي كانت تعمل بنفسها[٤٨].

ولم يكن علماء القرن الثامن عشر وحدهم هم الذين تبنوا بعض آراء أفلاطون الإلهية، بل إن وايتهد[٤٩]، في القرن الحالي قد أبان في «Process and Reality» أنه يسير على نهج الخط الفكري الأفلاطوني. إذ أنه ـ على حد تعبيره ـ لا يقدم في ذلك الكتاب إلاّ محاولة لاعادة تفسير أفلاطون وبث الخط الأفلاطوني في الفكر الأوروبي. فلو أننا رجعنا إلى أفكار وآراء أفلاطون العامة مع بعض التغييرات الطفيفة التي قدمتها التجربة البشرية خلال ألفين من السنين في النظام الاجتماعي، في علم الجمال، في العلم الطبيعي، وفي الدين، فإننا نستطيع أن نشرع في بناء فلسفة عضوية a philosophy of organism[٥٠].

---

(٤٧) لورين ايزلي، مدار الزمن، ترجمة عبد الرحمن ياغي، لبنان، بيروت منشورات المكتبة الأهلية، ١٩٦٢ م، ص ٣٦.

(٤٨) نفسه، ص ٤٨ ـ ٤٩.

(٤٩) راجع ما كتبناه عن وايتهد في الفصل الثاني من هذا الباب.

(٥٠) Whitehead (A.N.), Op. Cit., p. 53.

ونحن وإنْ كنا نرى في انتشار فلسفة أفلاطون الإلهية في أرجاء العالم الغربي وبالذات بين العلماء والماديين ظاهرة صحية مبشرة بأنهم سيؤمنون يوماً بإله أحد يفوق كل تصورات الفلاسفة ومنهم أفلاطون الذي نشعر الآن تجاهه باجلال وتقدير لفكره، وهذا ما كان ليكون لولا أننا تعلّمنا من أخطاء السابقين علينا(٥١)، فالحق أن الأفكار قد انشغلت في القرنين الماضيين بالصراع مع المادية ونوابها المعمدين الذين يسمون بالطبيعيين. وكان الغرض الأول من هذا الصراع، تزكية الروح الدينية السامية واثبات صحة الاعتقاد في اللّه(٥٢).

وإذا كان أصحاب تلك الأفكار الدينية قد أخذوا من كل الفلاسفة الإلهيين، أدلّة تعينهم في صراعهم، فإن هذا لا يجعلنا نغفل عما في تصورات أولئك الفلاسفة من بعض القصور الذي يجب أن نتجنبه بعد معرفته. وما أشبه اليوم بالأمس فذلك الصراع الناشب اليوم بين الدين وأصحابه والماديين من القرنين الأخيرين، أشبه بذلك الصراع الذي خاضه أفلاطون وأستاذه سقراط مع الماديين في عصرهما. وإذا كان أفلاطون ومثاليته قد انتصرا على الماديين في ذلك العصر، فإن النصر النهائي يكون دائمًا للتدين والايمان باللّه ولا يتم ذلك الايمان الحقيقي إلاّ باستلهام ما جاءت به الكتب المقدّسة مع الاستعانة بآراء أولئك الفلاسفة الإلهيين العظام.

ولكن ذلك لا يتم بصورة صحيحة إلاّ إذا نقينا تصورات أولئك الفلاسفة وعلى رأسهم أفلاطون الذي فاقت الهاماته وتأثيراته، كل ما عداه من الفلاسفة على مر العصور. ولذا فإننا نسعى بالنقاط التالية إلى تقديم تصور أفلاطون الحقيقي للألوهية.

أولاً: إن فلسفة أفلاطون أوفر صعوبة وغموضاً وعمقاً مما يبدو في التفسيرات المعتادة التي لا تفتأ تتحدث عن ثنائية أفلاطونية، وذلك بتنفيذ مخطط لمجالين في الوجود مترابطين ومختلفين مع ذلك: الأول لعالم المُثُل والثاني لعالم الأشياء المحسوسة. ومثل هذا المخطط كافٍ ليحول كلياً دون ادراك المشكلة الأفلاطونية، إذْ يُنظَر حينذاك إلى المُثُل وكأنها ضرب من الأشياء، وكأنها أشياء أوفر استقراراً بلا شك من الأشياء المحسوسة بما أنها لا تولد ولا تفنى ولا تقع في مكان ولا ديمومة

---

(٥١) Field (G.C.), Op. Cit., P. 284.

(٥٢) Mihows, Op. Cit., P. 78.

لها. إن الأفلاطونية تضع فارقاً بين الموجود الأصيل والموجود اللا أصيل. ويصبح معيار كل وجود في النهاية« المطلق » والإلهي، ويُقاس كل موجود آخر بالرجوع إلى هذا الاخير. ويقوم خلف العالم المحسوس عالم فوق المحسوس، عالم ثانٍ، عالم أصيل، وخلف العالم المادي عالم ميتافيزيقي. وخلف حدود الأشياء المتناهية، إله لا متناهٍ.

ويتحول الفارق الانطولوجي الأصلي بين الموجود الأصيل والموجود اللا أصيل إلى « فارق لاهوتي » إلى فارق بين النسبي والمطلق، بين الأشياء المصنوعة والإله الصانع. ويتحول ما كان يُدرَك في البداية على أنه « عالم » إلى موجود، إلى إله يُخَصّ بمميزات خاصة كاللانهاية والقدرة الكلية.. الخ.. هذه الميزات التي كان وجود العالم يتجلىّ فيها في الأصل. ويتخذ « الأصيل » و« الموجود في عالم الموجود » صورة « موجود أعلى » هو الأعلى باعتباره موجودا، ويعتبر بمثابة « الخير » وحسب، وتتزود سائر الأشياء بمقاس وجودها بالرجوع إليه وتضحي على الدوام « خيّرة » إذا ما نُظِر إليها من منظوره[٥٣].

ففلسفة أفلاطون تبلغ قمتها في مثال « الخير » الذي هو حد أعلى تقف هذه الفلسفة وبالذات في « الجمهورية » عنده في تعجب وحيرة، ويخوض أفلاطون بحثه في مثال الخير بحذر شديد، وكأنه موضوع مقدس لا ينبغي ولا يمكن الاقتراب منه إلاّ في حدود معينة لا يستطيع العقل البشري تجاوزها. فما أشبه لهجته حين يتحدث عن الخير باللاهوت السلبي الذي يكتفي بالصفات السلبية للألوهية تأكيداً لعلو الفكرة على الأفهام، أو يستدل على صفات الخالق من مخلوقاته تعبيراً عن استحالة الوصول إلى هذه الصفات بطريق مباشر[٥٤].

ثانيا: إن الموضوع المحدد للتدريب الفلسفي لدى أفلاطون هو التدين، فلغه « الجمهورية » و« الخطاب السابع » لغة تشعّ بالتجربة الدينية. فرؤية مثال « الخير »، التي يسميها البعض رؤية الّله مع أنه لا يمكن القول بأن الخير والّله مترادفين، تُعدّ تجربة دينية إذْ أن لها نفس السمات التي لاحظها وليم جيمس في كل التجارب الصوفية. إنها نوع من المعرفة لا يمكننا توصيله أو نقله باللغة العادية.

---

(٥٣) أويفن فنك، نفس المرجع السابق، الترجمة العربية، ص ١٧٣.

(٥٤) فؤاد زكريا، دراسته لجمهورية أفلاطون، ص ١٤٩.

ومن أجل هذا كان من المناسب أن تنتهي محاورة « الجمهورية » بأسطورة دينية. وأيّاً ما كان فكر أفلاطون حول تفاصيل هذه الأسطورة، فمن الواضح أنه قد قصد إلى التعبير بصورة شاعرية وصفية عن الاعتقاد الديني والفلسفي العام لمحاورة « الجمهورية » القائل بأن الدنيوي مجرد ظلٍ للأبدي الخالد، وأن الروح البشرية ليست مسؤولة عن نفسها بل هي مسؤولة من الإله(٥٥).

والقول « بالصانع » إلى جانب « مثال الخير » جعل اللاهوت الأفلاطوني يتأرجح بين درجتين: ذلك الخير اللاشخصي في ذاته. والإله الشخصي ذو الارادة المبدعة السامية. وعلى أي حال فالكون الإلهي كان ذا مسحة جمالية، أخلاقية، ولكن المشاركة بين الإلهي والشخصي الانساني، بالضبط ، كالمشاركة بين التصور الجميل الذي نتأمله وأنفسنا وليست كالمشاركة بين الانسان والشمس السماوية، تلك التي تهب الضوء، الحياة، والدفء للأرض. فنحن نشتاق للإله ونعيش في الإلهي ولكن الإله لا يشتاق كوجود واعٍ للعيش فينا(٥٦).

ثالثا: إن أفلاطون مصلح ديني، صفّى الدين من البدع والخرافات، وهاجم بشدة تلك المخازي التي تُرتكب باسم الدين وأقام وجود اللّه وصلته بالعالم(٥٧)، وذلك لأنه قد نظر إلى هذا العالم المليء بالجور والظلم، فاقتنع بأن يحفظ حياته فيه غير ملطخة بالاثم والأفعال الخارجة عن الدين impious actions لدرجة أنه أراد أن يترك هذا العالم بأمل كامل فيما يليه من سلام وطمأنينة مع نفسه ومع الإله. وهذه السمة من شخصية أفلاطون لم تغب أبداً عن كتاباته(٥٨). ولذا كانت تشعّ بالتجربة الدينية كما أشرنا ــ بل الصوفية ــ فهو ــ كما قال أحد الباحثين ــ كان الصوفي، ولكنه لم يكن بالصوفي العملي(٥٩).

رابعاً : إن أفلاطون كان آخر الكتّاب العظام للاسطورة ذات المغزى ، وأفضلهم جميعاً كشاعر وأعمقهم كصوفي ومَنْ من الرجال الآخرين في كل تاريخ الفلسفة مَنْ

(٥٥) Lee (H. P.), Introduction to his Translation to Plato's Republic, Penguin Books, London, 1962, pp. 35 - 36.

(٥٦) Long (Wilbur), Op., Cit., 40.

(٥٧) أحمد فؤاد الأهواني، أفلاطون، ص ١٢٩ .

(٥٨) Grossman (M.P.), Plato Today, p. 75.

(٥٩) Grarvie (A. E.), Reflections on Plato's Republic, an essay in «Philosophy», Vol XII, 1935, P. 425.

كان رياضياً منطقياً، فيلسوفاً سياسياً، معلمًا أخلاقياً ودينياً، ومتصوفاً في آن واحد!! لقد كان أفلاطون كل هؤلاء[٦٠]. ولذا فقد اختلطت لديه كل تلك الشخصيات بحيث كان يريد أن يحققها جميعاً في أي مبحث فلسفي يتعرّض له، وقد اتضح ذلك أكثر في بحثه في الألوهية، فقد كان يريد البحث فيها فلسفياً وأخلاقياً وفي نفس الوقت محيطاً ذلك بتجربة دينية ومشاعر صوفية، محاولاً بعد كل ذلك الوصول لتجريد منطقي رياضي ــ في أواخر حياته ــ لمفهوم الإله.

وهذا لا ينفي، بل يثبت، أن أفلاطون كان أول مؤلِّه منهجي وضع الألوهية كنظرية فلسفية في بلاد الاغريق، بل إن تاريخ البرهنة الفلسفية على وجود الإله قد بدأ ــ كما أقرّ جانيه وسياي وكما رأينا ــ من عصر أفلاطون. إذْ كان يرى أن وجود الإله أمر لا سبيل إلى إنكاره أو إلى الارتياب فيه، ولكن ألوهيته لم تكن مفروضة فرضاً في كتبه على نحو ما تفعل الديانات. بل هي ليست مقررة تقريراً واضحاً صريحاً. وإنما هي مستنبطة استنباطا من نصوصه المتفرقة[٦١]، ولذلك فإن الاكتفاء بأحد هذه النصوص «كطيماوس» أو «الجمهورية» كما فعل المدرسيون، المسيحيون والمسلمون، لا يكمل صورة الألوهية كما بحثها أفلاطون ، بل لا بدّ من النظر في كل ما كتب أفلاطون من «محاورات» ، و«خطابات» وما ألقاه من «دروس شفهية» نقلها عنه تلاميذه.

خامساً: إنه من المهم بالاضافة إلى ما مر أن ندرك تماماً، أنه بينما نعتقد نحن في أفلاطون أنه مؤسس الفلسفة التأملية **Speculative Philosophy** فإن هذا لم يكن بأي وسيلة الضوء الذي بدا فيه أفلاطون لنفسه، فلا شيء أوضح من أنه قد شعر بنفسه سابحة في بحر الظن العاصف وغارقة في مناقشة ظلّت متأججة لقرون. فأي موضوع ذو شأن علمي قد اكتسب لديه صبغة حية مدركة، وهذه الصبغة بالنسبة لنا مفقودة تقريباً[٦٢].

ولذلك فإن بحثه في الألوهية، لم يدل فيه برأي نهائي ، فلم نلحظ في أي محاوراته أنه قد قطع برأي معين وعدّه نهائياً. بل إن كل ما كان يسعى إليه هو

---

(٦٠) Dikinson (G.L.), Op. Cit., PP. 76 - 77.

(٦١) محمد غلاب، مشكلة الألوهية، ص ٣٣ ــ ٣٤.

(٦٢) Bosanquet (B.), Acmpanion to Plato's Rebublic, Rivingtons London, 4 th Imp . 3d ed., 1925, p. 8.

تأكيد الروحانية ومحاولة اضفائها على كل موضوعات بحثه، ومحاولة سبر أغوار كل شيء والوصول إلى كل ما هو إلهي فيه. وترك لنا من بعده أن نصعد ونحاول الوصول إلى التجريد التام النهائي للإله الذي لم يستطع هو أن يحدده تماماً.

وإذا كان أرسطو وأفلوطين قد حاولا ذلك بجدية، فإن فلسفة العصور الوسطى مسيحية واسلامية، لم تقدر هذا الجهد وتواصله، بل قد نظرت إليه على أنه نهائي وحاولت فقط التوفيق بينه وبين ما أتى به الوحي. وهذا ما جعلهم يدورون في حلقة هؤلاء الفلاسفة دونما اضافة شيء يُعتدّ به في مجال الألوهية على الرغم من أن الوحي قد أنار لهم طريقاً ساطعا، لم يُقدَّر لأفلاطون أن يراه، رغم أنه عاش في ظل أحد الأديان السماوية.

خاتمة

كلمة الختام في بحثنا تسير في اتجاهين، اتجاه يلخص أهم نتائج ذلك البحث واتجاه آخر نورد فيه أهم ما استفدناه منه.

أمّا عن أهم نتائج البحث فنستطيع تقديمها على الوجه التالي:

أولاً: إن فكرة الألوهية لدى أفلاطون قد تأثرت بلا شك بالرحلات التي قام بها أفلاطون في فكر السابقين عليه من الفلاسفة اليونانيين أو في فكر قدماء حكماء الشرق حينما التقى بهم في زياراته إلى بلادهم، وقد كشفنا عن ذلك في ثنايا حديثنا في التمهيد للباب الأول وكذلك في حديثنا عن الأبواب التي تناولت بالدراسة ألوهية أفلاطون وبيّنا أن استفادته في مجال الألوهية من الفكر الشرقي القديم كانت في بعض الجوانب أعمق من استفادته من السابقين عليه من الفلاسفة اليونانيين.

ثانياً: إن البحث في الألوهية لدى أفلاطون لا يمكن فصله بأي حال من الأحوال عن أي من جوانب فلسفته الأخرى، وهذا يبدو واضحاً في ربطه بين الإله والكثير من المُثُل وكأنما كل مثال من تلك المُثُل لا بدّ أن يكون فيه من الألوهية شيء، ولعلّ هذا قد وضح حينما درسنا الألوهية وعلاقتها بالمُثُل المختلفة.

ثالثاً: إن أفلاطون لم يستطع التخلّص مما ورثه من الآراء والأساطير التي كانت سائدة في الديانة الشعبية لاثينا ويظهر هذا من وجود التعدد لديه رغم سعيه الدائب نحو افراد الإله ووصفه بصفات تنزهه.

رابعاً: إن مفهوم الألوهية قد تطور بلا شك على يد أفلاطون فهو قد قدم صورة ناضجة للتأليه الفلسفي، فكان أول مَنْ برهن على وجود الإله

حيث استدل على وجوده من النظر في العالم وغائيته وحركته ومن عناية الإله بهذا العالم.

خامساً: لم يرقَ تصور افلاطون ـ كما بيُّنا من خلال تحليل نصوصه ـ إلى القول بإله خالق من العدم ، بل كان لا يفهم هذا المعنى إنما هو قد قرر الصنع من مثال ومادة سابقين وظل كغيره من الفلاسفة اليونانيين لا يعرف الخلق من عدم .

سادساً: لقد أثّر تصور أفلاطون للإله وصفاته وبراهينه على وجوده على تصور الّله لدى فلاسفة العصر الوسيط من يهود ومسيحيين ومسلمين على الرغم من اختلاط الأمر لدى هؤلاء في فهمهم لأفلاطون حيث أساؤوا فهمه في مواضع عديدة، وخلطوا بين تصوره وتصور أرسطو وأفلوطين في أحيان كثيرة ولكنهم قدّموا لنا فهمًا جديداً للألوهية على أساس الكتب المنزلة وإنْ لم يستفيدوا منها أحياناً في تنقية تصورات الفلاسفة اليونانيين والتمييز بينها وبين ما أتى به الوحي المنزل.

سابعاً: إن الفلاسفة المحدثين والمعاصرين قد استفادوا في تصورهم للألوهية كثيراً من تصور افلاطون وربطوا بين هذا التصور وبين العمل أحياناً والدين أحياناً أخرى. ولعلّ اهتمام بعضهم بتحقيق نصوص افلاطون وترجمتها ترجمة دقيقة جعل فهمهم للألوهية عند أفلاطون أكثر عمقاً وتقديرهم له مبنياً على أسس موضوعية.

ثامناً: إن الكثير من الخلط في فهم تصور أفلاطون للألوهية قد وقع من اساءة فهم مذهبه ومحاولة كل مَنْ يفسره حصره في دائرة معينة، فقد قال البعض إن الإلـه عنده هـو مثال « الخير » وقال آخـرون بـل هـو « الصانع » وقال غيرهم إنه من الممكن التوحيد بين « مثال الخير » و« الصانع » وردّ البعض برفض هذا التوحيد والاعلاء من شأن مثال « الخير » على « الصانع » ، وكل هذه التفسيرات حينما ناقشناها في حينها وجدنا لكل منها مبرراً لدى افلاطون. فقد أراد أن تكون الألوهية متغلغلة في كل ما يبحث فيه ولم يشأ الوقوف عند تصور معين مرتبط بمجال معين بل لعلّه ــ كما انتهينا إلى ذلك في الفصل الأخير ــ قد قصد أن تكون كل هذه صفات «لإلـه» مجرد أشار إليه في العديد من

المواضع في محاوراته المختلفة، وإنْ كان قد علق بهذا التصور بعض الشوائب فإن هذا راجع إلى ما ورثه من التراث السابق عليه ومن بيئته التي عاش فيها وأراد عدم الخروج كلية عن معتقداتها بشأن الآلهة.

أمّا عن النقاط العديدة التي أثارها فينا هذا البحث وتحتاج لبحوث مستقبله نرجو أن يضطلع بها الدارسون وتكون مجالاً لاهتمامهم فاهمها ما يلي:

أولاً: إن فهمنا لمعنى التفلسف وطبيعة الفلسفة والمشكلات التي تعالجها يجعلنا نطالب باعادة النظر إلى الفكر الشرقي القديم ولا نقف عند تسميته «بالفكر» وكأنه لم يتوصل إلاّ إلى خطرات عابرة، بل نرى ضرورة اخضاع كل ما ورد إلينا من برديات وشذرات عن هؤلاء المفكرين ـ سواء كانوا فراعنة أو هنوداً أو من الصين أو من بلاد ما بين النهرين أو من الفارسيين ـ للبحث والنظرة الفلسفية وسنجد أن الفلسفة بكل ما تعنيه لدينا كاصطلاح ومشكلات قد عالجها هؤلاء. فتاريخ الفلسفة يجب أن يبدأ من حوالى القرن العشرين قبل الميلاد لا من القرن السادس قبل الميلاد ولا داعي لأن نتعلل بنقص النصوص والبرديات لأن ما لدينا منها من تلك القرون السحيقة أصبح يفوق ما لدينا من شذرات طاليس وانكسيمندر وانكسيمانس وغيرهم من الفلاسفة اليونانيين الأول الذين نبدأ تاريخ الفلسفة منهم.

ثانياً: ومن هذه الناحية أيضاً يجب أن نشير إلى نقص الدراسات العربية التي تفيدنا في العلاقة بين التراث الديني اليهودي الذي نزل على نبي الله موسى عليه السلام وما سبقه من أنبياء يبدأون من سيدنا ابراهيم عليه السلام، والتفكير الفلسفي في مصر القديمة وبلاد الشرق الأخرى وبلاد اليونان. إذْ أن هناك علاقة على نحو ما بين هذا الفكر الديني وبين نشأة التفكير الفلسفي في أصل العالم ومحاولة تفسير الكون والتفكير في الألوهية تفكيراً عقليا.

ثالثاً: إن العلاقة بين الألوهية عند أفلاطون وارسطو وطيدة، وليس اثبات هذا الأمر فضلاً لنا أو للباحثين المحدثين بل هو أمر مقرر منذ أمد طويل ولكن الذي نودّ الاشارة إليه هو أن أرسطو لم يضف جديدا يستحق الذكر والتنويه على ما قدمه أفلاطون، وأن كل ما قاله ليس إلاّ محاولة من جانبه لتطوير تصور أستاذه وتجريده أكثر وقد نتج هذا من

فهمه لطبيعة الفلسفة الأفلاطونية. ولكن جريه وراء التجريد العقلي وسيره وراء منطقه أوقعه في هنات عديدة منها انكاره أن تكون للإله عناية بالعالم على عكس ما أوضح أفلاطون. وكل هذا يحتاج إلى اعادة دراسة تصور الإله عند أرسطو وعلاقته بإله أفلاطون. وهذا مما يفيدنا كثيراً حينما نريد تتبع آثار تصور الإله عند أفلاطون وأرسطو في الفلاسفة في العصور الوسطى والحديثة.

رابعاً: إن آراء الفلاسفة المسلمين حول الّله والبرهنة على وجوده والحديث عن صفاته إذا كانت في كثير من جوانبها راجعة إلى الفلاسفة اليونانيين فإن دراستنا لأي من هؤلاء الفلاسفة المسلمين لا بدّ وأن تتضمن البحث عن أصول تفكيرهم لدى اليونانيين، لكي نتبين قيمتهم الحقيقية في تاريخ الفلسفة ومدى اضافاتهم ومدى استفادتهم من القرآن الكريم.

ثبت المراجع

أولا: مؤلفات أفلاطون

(أ) الترجمات العربية:

(١) «أيون أو عن الالياذة»، ترجمة د. محمد صقر خفاجة ود. سهير القلماوي، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٦م.

(٢) «الدفاع»، ترجمة د. زكي نجيب محمود في «محاورات أفلاطون»، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٧م.

وكذلك ترجمة د. عزت قرني في «محاكمة سقراط»، القاهرة دار النهضة العربية، ١٩٧٣م.

(٣) «اقريطون»، ترجمة د. زكي نجيب محمود في «محاورات أفلاطون». وكذلك ترجمة د. عزت قرني في «محاكمة سقراط».

(٤) «أوطيفرون» ترجمة د. زكي نجيب محمود في «محاورات أفلاطون». وكذلك ترجمة د. عزت قرني في «محاكمة سقراط».

(٥) «فيدون»، ترجمة د. زكي نجيب محمود في «محاورات أفلاطون» وكذلك ترجمة د. عزت قرني، القاهرة، دار النهضة العربية ١٩٧٣م.

(٦) «جورجياس»، ترجمة محمد حسن ظاظا ومراجعة د. علي سامي النشار، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٧٠م.

(٧) «بروتاجوراس»، ترجمها للانجليزية بنيامين جويت، نقلها إلى العربية محمد كمال الدين علي، راجعها د. محمد صقر خفاجة، القاهرة، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ١٩٦٧م.

(٨) «المأدبة»، تعريب وليم الميري، القاهرة، الطبعة الأولى مطبعة الاعتماد بمصر، ١٩٥٤م.

(٩) «فايدروس»، ترجمة وتقديم د. أميرة حلمي مطر، القاهرة دار المعارف، الطبعة الأولى ١٩٦٩ م.

(١٠) : «الجمهورية»، ترجمة ودراسة د. فؤاد زكريا، راجع الترجمة على الأصل اليوناني د. محمد سليم سالم، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٤ م.

(١١) «ثياتيتوس»، ترجمة د. أميرة حلمي مطر، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣ .

(١٢) «السفسطائي»، ترجمها إلى الفرنسية وقدّم لها أوجست دييس، ونقلها إلى العربية الأب فؤاد جرجي بربارة، سوريا، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، ١٩٦٩م.

(١٣) «طيماوس»، ترجمها إلى الفرنسية وقدّم لها ألبير ريفو، ونقلها إلى العربية الأب فؤاد جرجي بربارة، سوريا، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والسياحة والارشاد القومي، ١٩٦٨ م.

(١٤) «الفلفس» (فيليبوس)، ترجمها إلى الفرنسية وقدّم لها أوجست دييس، ونقلها إلى العربية الأب فؤاد جرجي بربارة، سوريا، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والسياحة والاشاد القومي ١٩٧٠م.

(١٥) «الروابيع»، شرح أحمد بن الحسين بن جهار بختار لثابت بن قرة، من النصوص التي حققها د. عبدالرحمن بدوي في كتابه «الأفلاطونية المحدثة عند العرب»، الكويت، الطبعة الثانية وكالة المطبوعات، ١٩٧٧م.

(ب) الترجمات الانجليزية:

PLATO:

16 - «The dialogues of Plato», Translated to English with analysis and introductions By B. Jowett, Vol. I., Oxford, at the Claredon press, 1963.

17 - «The dialogues of Plato», Translated to English with introductions By B. Jowett, Vol. II., Oxford, at the Claredon Press, 1953.

18 - The dialogues of Plato», Translated to English with analysis and introductions By B. Jowett, Vol. V (The Laws), Third Ed., Oxford Univerdity Press, London, Humphrey Milfood, 1931.

19 - «Euthyphro» The Apology «- Crito» «Phaed»-, Translated By Hugh Tredennick in his Book «The laws Days of socrate», Penguin Book, Reprinted 1977.

20 - «Symposium», Translated with an introduction By W. Hamilton, Penguin Books LTD, 1962.

21 - «Phaedrus and Letters VII and VIII, Translatea with introductions By Walter Hamilton, Penguin Books, 1973.

22 - «The Republic», Translated with an introduction By H.D.P. Lee, Penguin Books, Reprinted 1962.

23 - «Timaeus», Translated By F. M. Cornford, in his book «Plato's comology», London, Routledge ù Kegan Paul L T D, 4 th impression, 1956.

24 - «Timaeus», Translated with an introduction By Desmond lee, Penguin Books, Reprinted 1974.

25 - «The laws», Translated with an introduction By trevor J. Saunders, Penguin Books, Reprinted 1978.

26 - «The Laws», Book X, Translated By Kaufman (W.), Philosophic Classic, Thales To St. Thomas, Basic Texts, Presntic - Hall, Inc. Englwood Cliffs, Second Pointing, 1961.

ثانياً: المراجع العامة

(أ) المراجع العربية:

١ - ابراهيم بيومي مدكور: «في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيق»، الجزء الثاني، القاهرة، دار المعارف، ١٩٧٦ م.

٢ - ابرقلس: «اسطوخوسيس الصغرى»، المخطوط رقم ٥٣٩ مارس في مكتبة بودلي باكسفورد، المنشور بكتاب د. عبد الرحمن بدوي. «الأفلاطونية المحدثة عند العرب» الكويت، وكالة المطبوعات، الطبعة الثانية ١٩٧٣ م.

٣ - ابن النديم: «الفهرست»، لبنان، بيروت، مكتبة خياط، طبعة فلوجل، G. Flugel ١٩٦٤ م.

٤ - ابن تيمية: «الجمع بين العقل والنقل» على بعض الأبحاث الواردة في كتاب «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة»، المنشور ملحق لكتاب «فلسفة ابن رشد» مكتبة صبيح بمصر، بدون تاريخ.

٥ - ابن رشد: «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، منشور بكتاب «فلسفة ابن رشد»، القاهرة، مكتبة صبيح، بدون تاريخ.

٦ - ابن رشد: «الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة»، المنشور بكتاب «فلسفة ابن رشد».

٧ - ابن سينا: «رسالة في القوى النفسانية»، نشر د. أحمد فؤاد الأهواني ضمن كتاب «أحوال النفس لابن سينا»، القاهرة، دار احياء الكتب العربية، ١٩٥٢ م.

٨ - ابن سينا: «رسالة في معرفة النفس الناطقة»، نشر د. أحمد فؤاد الأهواني بنفس الكتاب السابق.

٩ ـ ابن سينا: «رسالة في الكلام على النفس الناطقة»، نشر د. أحمد فؤاد الأهواني بنفس الكتاب السابق.

١٠ ـ ابن سينا: «الشفاء» (الالهيات) (١)، ، تحقيق الأب جورج قنواتي وسعيد زايد، راجعه وقدم له د. ابراهيم مدكور، القاهرة، وزارة الثقافة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٦٠ م.

١١ ـ ابن سينا: «الرسالة النيروزية»، نشرها عبد السلام هارون ضمن «تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات لابن سينا» بالمجلد الثاني من نوادر المحفوظات، القاهرة، ١٩٥٤ م.

١٢ ـ ابن سينا: «رسالة في اثبات النبوات»، د. علي سامي النشار ود. محمد علي أبو ريان في كتابهما «قراءات في الفلسفة»، القاهرة، الدار العربية للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٦٧ م.

١٣ ـ ابن سينا: «رسالة في العشق»، نشر د. علي سامي النشار، ود. محمد علي أبو ريان بـ «قراءات في الفلسفة».

١٤ ـ ابن سينا: «رسالة في الطير»، نشر د. علي سامي النشار ود. محمد علي أبو ريان بـ «قراءات في الفلسفة».

١٥ ـ ابن سينا: «الحجج العشرة في جوهرية النفس الناطقة»، طبعت ضمن رسائل الشيخ الرئيس بحيدر آباد ١٣٥٤ هـ.

١٦ ـ ابن سينا: «رسالة في أحوال النفس»، تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة دار احياء الكتب العربية، ١٩٥٢ م.

١٧ ـ أبو الحسن الأشعري: «مقالات الاسلاميين»، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، الجزء الأول، الطبعة الثانية القاهرة، النهضة المصرية، ١٩٦٩م.

١٨ ـ أبو العلاء عفيفي: «الأعيان الثابتة» في مذهب ابن عربي و «المعدومات» في مذهب المعتزلة، الكتاب التذكاري في الذكرى المئوية الثامنة لميلاد ابن عربي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٩ م.

١٩ ـ أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: «ابن سبعين وفلسفته الصوفية»، بيروت دار الكتاب اللبناني، الطبعة الأولى ١٩٧٣ م.

٢٠ ـ أبو الوفا التفتازاني: «مدخل إلى التصوف الاسلامي»، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ١٩٧٦ م.

٢١ ـ اتين جيلسون: «روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط»، عرض وتعليق د. امام عبد الفتاح امام، القاهرة دار الثقافة للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٧٤ م.

٢٢ ـ د. أحمد الشنتناوي: «الحكماء الثلاثة»، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٧.

٢٣ ـ أحمد عثمان: «هرقل» (بحث في مغزى أسطورة التأليه وأصولها الشرقية)، مجلة «آفاق عربية»، بغداد، السنة الثالثة، العدد الخامس، كانون الثاني، ١٩٧٨ م.

٢٤ ـ أحمد فؤاد الأهواني: «فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط»، القاهرة، دار احياء الكتب العربية، الطبعة اولى، ١٩٥٤ م.

٢٥ ـ أحمد فؤاد الأهواني: «الكندي فيلسوف العرب»، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، سلسلة أعلام العرب (رقم ٢٦)، بدون تاريخ.

٢٦ ـ أحمد فؤاد الأهواني: «أفلاطون»، القاهرة، دار المعارف، سلسلة نوابغ الغرب، بدون تاريخ.

٢٧ ـ أحمد محمود صبحي: «في فلسفة الحضارة»، (١) الحضارة الاغريقية، الاسكندرية، مؤسسة الثقافة الجامعية، بدون تاريخ.

٢٨ ـ أرسطو طاليس: «كتاب النفس»، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة الأب جورج شحاته قنواتي، القاهرة، دار احياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، ١٩٤٩ م.

٢٩ ـ أرسطو طاليس: «الطبيعة»، ترجمة اسحق بن حنين، الجزء الثاني، حققه وقدم له د. عبد الرحمن بدوي، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٥ م.

٣٠ ـ ارنست باركر: «النظرية السياسية عند اليونان»، الجزء الأول والثاني، ترجمة لويس اسكندر مراجعة د. محمد سليم سالم، سلسلة الألف كتاب (٥٦٦)، القاهرة مؤسسة سجل العرب، ١٩٦٦ م.

٣١ ـ ارنست كاسيرر: «مدخل إلى فلسفة الحضارة الانسانية» أو «مقال في الانسان» ترجمة د. احسان عباس، مراجعة د. محمد يوسف نجم، بيروت، دار الأندلس، ١٩٦١ م.

٣٢ ـ ارنست كاسيرر: «الدولة والأسطورة»، ترجمة د. أحمد حمدي محمود، مراجعة أحمد خاكي، القاهرة الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥ م.
٣٣ ـ أفلوطين: «التساعية الرابعة»، دراسة وترجمة د. فؤاد زكريا ومراجعة د. محمد سليم سالم، القاهرة، الهيئة المصرية للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٧٠ م.
٣٤ ـ البغدادي (أبو البركات): «المعتبر في الحكمة»، الطبعة الأولى، حيدر أباد الدكن، الجزء الثالث، ١٣٥٨ هـ.
٣٥ ـ ألبير ريفو: «الفلسفة اليونانية، أصولها وتطوراتها» ترجمة د. عبد الحليم محمود وأبو بكر ذكرى، القاهرة، مكتبة دار العروبة، بدون تاريخ.
٣٦ ـ السيد محمود أبو الفيض المنوفي: «كتاب الوجود»، القاهرة، مطبعة حجازي ١٩٤٧ م.
٣٧ ـ الشهرزوري (شمس الدين): «مقدمة نزهة الأرواح وروضة الأفراح»، تحقيق محمد بهجة الأثري، ، نشر بكتاب «نصوص فلسفية» مهداة إلى الدكتور ابراهيم مدكور باشراف د. عثمان أمين، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦ م.
٣٨ ـ الشهرستاني (محمد بن عبد الكريم): «الملل والنحل»، المنشور بهامش الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر، الطبعة الثانية بالأوفست ١٩٧٥ م.
٣٩ ـ الشهرستاني (محمد بن عبد الكريم): «نهاية الاقدام في علم الكلام»، حرره وصححه الفرد جيوم، بدون تاريخ.
٤٠ ـ الغزالي (أبو حامد): «تهافت الفلاسفة»، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، الطبعة الثانية، دار المعارف ١٩٥٤ م.
٤١ ـ الغزالي (أبو حامد): «الاقتصاد في الاعتقاد»، القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، بدون تاريخ.
٤٢ ـ الفارابي (أبو نصر): «كتاب الفصوص»، طبع في مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، ١٣٤٥ هـ.
٤٣ ـ الفارابي (أبو نصر): «تلخيص نواميس أفلاطون»، منشور بكتاب «أفلاطون في الاسلام»، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، طهران، مؤسسة مطالعات اسلامي دانشكاه يك كيل شعبة تهران، ١٩٧٣ م.

٤٤ ـ القاضي عبد الجبار بن أحمد: «شرح الأصول الخمسة»، تعليق الامام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه وقدّم له د. عبد الكريم عثمان، القاهرة، بدون تاريخ.
٤٥ ـ الكسندر كواريه: «مدخل لقراءة أفلاطون»، ترجمة عبد المجيد أبو النجا، مراجعة د. أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، يناير ١٩٦٦ م.
٤٦ ـ الكندي: «رسالة في الابانة عن العلّة الفاعلة»، المنشورة ضمن «رسائل الكندي الفلسفية»، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريده، الجزء الأول، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٥٠ م.
٤٧ ـ أميرة حلمي مطر: «الفلسفة عند اليونان»، القاهرة، دار النهضة العربية ١٩٧٧ م.
٤٨ ـ أميرة حلمي مطر: «مقدمة في علم الجمال، القاهرة، دار النهضة العربية الطبعة الأولى، ١٩٧٢ م.
٤٩ ـ أميرة حلمي مطر: «في فلسفة الجمال من أفلاطون إلى سارتر»، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٧٤ م.
٥٠ ـ أميرة حلمي مطر: «مقالات فلسفية حول القيم والحضارة»، القاهرة، مكتبة مدبولي ١٩٧٩ م.
٥١ ـ أميرة حلمي مطر: «في فلسفة السياسة»، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، الطبعة الثانية ١٩٧٨ م.
٥٢ ـ أميل بربيه وأندريه كريسون: «هيجل»، ترجمة د. أحمد كوى، لبنان، دار بيروت للطباعة والنشر، ١٩٥٥.
٥٣ ـ أميل بوترو: «العلم والدين في الفلسفة المعاصرة»، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣م.
٥٤ ـ بنيامين فارنتن: «العلم الاغريقي»، الجزء الأول، ترجمة أحمد شكري سالم، مراجعة حسين كامل أبو الليف، القاهرة، سلسلة الألف كتاب (١٦٠)، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٨ م.
٥٥ ـ بينيس: «مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود»، نقله عن الألمانية د. محمد عبد الهادي أبو ريده، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٦ م.

٥٦ ـ توفيق الطويل: «أسس الفلسفة»، القاهرة، دار النهضة العربية، الطبعة السادسة، ١٩٧٦ م.
٥٧ ـ توفيق الطويل: «قصة الصراع بين الدين والفلسفة»، القاهرة، دار النهضة العربية، الطبعة الثالثة، ١٩٧٩ م.
٥٨ ـ توماس كارلايل: «الأبطال وعبادة البطولة»، ترجمة محمد السباعي، القاهرة نشر دار الهلال، فبراير ١٩٧٨ م.
٥٩ ـ ثوركيلد جاكوبسن: «أرض الرافدين»، مقال بكتاب، «ما قبل الفلسفة»، ترجمة جبرا ابراهيم جبرا ومراجعة د. محمود الأمين، بغداد، منشورات دار الحياة، ١٩٦٠ م.
٦٠ ـ جالينوس: «جوامع كتاب طيماوس في العلم الطبيعي»، حققه د. عبد الرحمن بدوي في «أفلاطون في الاسلام».
٦١ ـ جان فال: «طريق الفيلسوف»، ترجمة د. أحمد حمدي محمود، القاهرة، مؤسسة سجل العرب، ١٩٦٧ م.
٦٢ ـ جان فال: «الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر»، ترجمة الأب مارون خوري، بيروت، مكتبة الفكر الجامعي، منشورات عويدات، الطبعة الأولى، ١٩٦٨ م.
٦٣ ـ جان لاكروا: «نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة»، ترجمة د. يحيى هويدي ود. أنور عبد العزيز، طبعة دار المعرفة بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين، ١٩٧٥ م.
٦٤ ـ جواشون (أ. م): «فلسفة ابن سينا»، نقله إلى العربية رمضان لاوند، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٥٠ م.
٦٥ ـ جورج سارتون: «تاريخ العلم»، الجزء الأول، ترجمة لفيف من العلماء، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثالثة، ١٩٧٦ م.
٦٦ ـ جورج سارتون: «تاريخ العلم»، الجزء الثاني، ترجمة لفيف من العلماء، القاهرة، دار المعارف الطبعة الثالثة، اكتوبر ١٩٧٨ م.
٦٧ ـ جورج سارتون: «تاريخ العلم»، الجزء الثالث، ترجمة لفيف من العلماء، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية، يونية ١٩٧٠ م.
٦٨ ـ جورج سباين: «تطور الفكر السياسي». الكتاب الأول، ترجمة حسن جلال العروسي، مراجعة وتقديم د. عثمان خليل، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الرابعة، ١٩٧١ م.

٦٩ ـ جون ولسون: «مصر»، مقال بكتاب «ما قبل الفلسفة» ترجمة جبرا ابراهيم، مراجعة د. محمود الأمين، بغداد، منشورات دار الحياة، ١٩٦٠ م.
٧٠ ـ جيمس كولينز: «الله في الفلسفة الحديثة»، ترجمة فؤاد كامل، القاهرة، مكتبة غريب، ١٩٧٣ م.
٧١ ـ حامد عبد القادر: «زرادشت الحكيم»، القاهرة، مكتبة نهضة مصر، ١٩٥٦ م.
٧٢ ـ حسني جراي: «الزمان والوجود اللازماني في الفكر الاسلامي»، مجلة الحكمة التي تصدر عن كلية التربية بطرابلس، ليبيا، العدد الأول، السنة الأولى، اكتوبر ١٩٧٦ م.
٧٣ ـ حسن شحاته سعفان: «كونفوشيوس»، القاهرة، مكتبة نهضة مصر، الطبعة الثانية، بدون تاريخ.
٧٤ ـ خلدون الشمعة: «مدخل إلى مصطلح الأسطورة»، مقال بمجلة المعرفة التي تصدر، عن وزارة الثقافة والارشاد القومي بسوريا، العدد تموز ١٩٧٨م.
٧٥ ـ دي بور: «تاريخ الفلسفة في الاسلام»، نقله إلى العربية وعلّق عليه محمد عبد الهادي أبو ريده، القاهرة، الطبعة الثانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٨ م.
٧٦ ـ ديكارت: «التأملات في الفلسفة الأولى»، ترجمة د. عثمان أمين، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الخامسة، ١٩٧٤ م.
٧٧ ـ ديلاس أوليري: «علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب»، ترجمة وهيب كامل، مراجعة زكي علي، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٢ م.
٧٨ ـ ريجيس جوليفيه: «المذاهب الوجودية من كيركجورد إلى سارتر» ترجمة فؤاد كامل، مراجعة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، اكتوبر ١٩٦٦ م.
٧٩ ـ زكريا ابراهيم: «دراسات في الفلسفة المعاصرة»، الجزء الأول، القاهرة، الطبعة الأولى، مكتبة مصر ١٩٦٨ م.
٨٠ ـ زكريا ابراهيم: «اعترافات القديس أوغسطين»، مقال بمجلة «تراث الانسانية» المجلد الثاني، القاهرة، تصدر عن وزارة الثقافة والارشاد القومي المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر.
٨١ ـ زكريا ابراهيم: «المجموعة اللاهوتية للقديس توما الأكويني»، مقال بمجلة «تراث الانسانية»، المجلد الثالث.

٨٢ ـ زكريا ابراهيم: «اللواياثان» (أو التنين) لتوماس هوبز، مقال بمجلة «تراث الانسانية»، المجلد الأول.

٨٣ ـ سبينوزا: «رسالة في اللاهوت والسياسة»، ترجمة وتقديم د. حسن حنفي، مراجعة د. فؤاد زكريا، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٧١ م.

٨٤ ـ سبينوزا: «الأخلاق»، نصوص منشورة في كتاب: ستيوارت هامبشير، عصر العقل، ترجمة ناظم الطحان، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، ١٩٧٤ م.

٨٥ ـ ستيوارت هامبشير: «عصر العقل»، ترجمة ناظم الطحان، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، ١٩٧٤ م.

٨٦ ـ عباس محمود العقاد: «الشيخ الرئيس ابن سينا»، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية ١٩٦٧ م.

٨٧ ـ عبد الرحمن بدوي: «أفلاطون»، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٣ م.

٨٨ ـ عبد الرحمن بدوي: «الزمان الوجودي»، لبنان، بيروت، دار الثقافة، الطبعة الثالثة ١٩٧٣ م.

٨٩ ـ عبد الرحمن بدوي: التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية»، القاهرة، دار النهضة المصرية، الطبعة الثانية ١٩٤٦ م.

٩٠ ـ عبد الرحمن بدوي: «خريف الفكر اليوناني»، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية الطبعة الرابعة ١٩٧٠ م.

٩١ ـ عبد العزيز صالح: حديث هام لجريدة الأهرام عن «الكشف الأثري لمدينة أون الفرعونية»، أجراه عزت السعدني أيام ٢٥ ـ ٢٦ ـ ٢٧ ـ ٢٨ ـ ١٩٧٩/٨/٢٩ م، ١١ ـ ١٩٧٩/٩/١٥ م.

٩٢ ـ عبد الغفار مكاوي: «مدرسة الحكمة»، القاهرة، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، بدون تاريخ.

٩٣ ـ عبد الكريم الخطيب: «الله والإنسان»، القاهرة، دار الفكر العربي، الطبعة الثانية ١٩٧١ م.

٩٤ ـ عبد الكريم الخطيب: «الله ذاتا وموضوعاً» القاهرة، دار الفكر العربي، الطبعة الثانية ١٩٧١ م.

٩٥ ـ عبد الكريم المراق: «الالهيات عند الفارابي»، الجمهورية العراقية، منشورات وزارة الاعلام، أعمال مهرجان الفارابي، ١٩٧٥ م.
٩٦ ـ عبد المنعم الحفني: «براهين وجود الله»، القاهرة، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى ١٩٧٨ م.
٩٧ ـ عثمان أمين: «الفلسفة الرواقية»، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧١م.
٩٨ ـ عثمان أمين: «ديكارت»، القاهرة، الطبعة السادسة، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٩ م.
٩٩ ـ عثمان أمين: «روّاد المثالية في الفلسفة الغربية»، القاهرة، الطبعة الثانية، دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٧٥ م.
١٠٠ ـ عثمان أمين: «الروح الأفلاطوني»، مقال بكتاب «دراسات فلسفية» مهداة للدكتور ابراهيم مدكور باشراف وتصدير د. عثمان أمين، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤ م.
١٠١ ـ علي سامي النشار ومحمد علي أبو ريان: «قراءات في الفلسفة»، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ١٩٧٥ م.
١٠٢ ـ علي عبد الواحد وافي: «فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة»، القاهرة، الطبعة الثانية، لجنة البيان العربي، ١٩٦١ م.
١٠٣ ـ فولفجانج شتروقه: «فلسفة العلو» (الترانسندس)، ترجمة د. عبد الغفار مكاوي، القاهرة، مكتبة الشباب، ١٩٧٥ م.
١٠٤ ـ فؤاد شبل: «شانكارا» (أبو الفلسفة الهندية)، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥ م.
١٠٥ ـ كارل ياسبرز: «مدخل إلى الفلسفة»، ترجمة وتقديم د. محمد فتحي الشنيطي، القاهرة مكتبة القاهرة الحديثة، الطبعة الأولى ١٩٦٧ م.
١٠٦ ـ كانط: «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق»، ترجمة د. عبد الغفار مكاوي، مراجعة د. عبد الرحمن بدوي، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٥ م.
١٠٧ ـ كريم متى: «الفلسفة اليونانية»، بغداد مطبعة الارشاد القومي، ١٩٧١ م.
١٠٨ ـ كوراميس: «سقراط» (الرجل الذي جرأ على السؤال)، ترجمة محمود محمود، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٦ م.

١٠٩ ـ كولنجوود: «فكرة الطبيعة»، ترجمة د. أحمد حمدي محمود، مراجعة د. توفيق الطويل، القاهرة، مطبعة جامعة القاهرة، ١٩٦٨ م.

١١٠ ـ ليبنتز: «المونادولوجيا والمبادىء العقلية للطبيعة والفضل الالهي»، ترجمة د. عبد الغفار مكاوي، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٧٨ م.

١١١ ـ لورين ايزلي: «مدار الزمن»، ترجمة د. عبد الرحمن ياغي، بيروت، منشورات المكتبة الأهلية، ١٩٦٢ م.

١١٢ ـ ماجد فخري: «تاريخ الفلسفة الاسلامية»، ترجمة د. كمال اليازجي، بيروت، الجامعة الأمريكية ببيروت، ١٩٧٤ م.

١١٣ ـ مارتن هيدجر: «ماهية الحقيقة»، ترجمة وتقديم ودراسة د. عبد الغفار مكاوي، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٧٧ م.

١١٤ ـ محمد أبو زهرة: «مقارنات الأديان» (الديانات القديمة)، القاهرة، دار الفكر العربي، بدون تاريخ.

١١٥ ـ محمد البهي: «الجانب الالهي من التفكير الاسلامي»، القاهرة، دار الكاتب العربي، ١٩٦٧ م.

١١٦ ـ محمد ثابت الفندي: «مع الفيلسوف»، بيروت دار النهضة العربية، ١٩٧٤ م.

١١٧ ـ محمد عاطف العراقي: «الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا»، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الأولى ١٩٧١ م.

١١٨ ـ محمد عاطف العراقي: «مذاهب فلاسفة المشرق»، القاهرة، دار المعارف، الطبعة السادسة، ١٩٧٨ م.

١١٩ ـ محمد عاطف العراقي: «ثورة العقل في الفلسفة العربية»، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الرابعة ١٩٧٨ م.

١٢٠ ـ محمد عاطف العراقي: «النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد»، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية ١٩٧٩ م.

١٢١ ـ محمد عاطف العراقي: «الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل»، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الأولى ١٩٧٩ م.

١٢٢ ـ محمد عبد الرحمن مرحبا: «من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الاسلامية»، بيروت، منشورات عويدات، مكتبة الفكر الجامعي، الطبعة الأولى ١٩٧٠ م.

١٢٣ ـ محمد عبد الله دراز: «الدين» (بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان)، القاهرة، مطبعة السعادة، ١٩٦٩ م.

١٢٤ ـ محمد عزيز الحبابي: «من الكائن إلى الشخص»، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية ١٩٦٨ م.

١٢٥ ـ محمد علي أبو ريان: «تاريخ الفكر الفلسفي»، الجزء الأول، الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، الاسكندرية، دار الجامعات المصرية، الطبعة الرابعة، ١٩٧٢ م.

١٢٦ ـ محمد علي أبو ريان وعلي سامي النشار: «قراءات في الفلسفة»، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ١٩٦٧ م.

١٢٧ ـ محمد غلاب: «مشكلة الألوهية»، القاهرة، دار احياء الكتب العربية، ١٩٤٧ م.

١٢٨ ـ محمد غلاب: «المعرفة عند مفكري المسلمين»، مراجعة عباس العقاد د. زكي نجيب محمود، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، يونيه ١٩٦٦ م.

١٢٩ ـ محمد غلاب: «المعرفة عند محي الدين بن عربي»، مقال بالكتاب التذكاري في الذكرى المئوية الثامنة لميلاد ابن عربي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ١٩٦٩ م.

١٣٠ ـ محمد فتحي الشنيطي: «نماذج الفلسفة السياسية»، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٦١ م.

١٣١ ـ محمد مهران: «فلسفة برتراند رسل»، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية ١٩٧٩ م.

١٣٢ ـ محمود فهمي زيدان: «مناهج البحث الفلسفي»، الاسكندرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧ م.

١٣٣ ـ محمود فهمي زيدان: «كانط وفلسفته النظرية»، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثالثة ١٩٧٩ م.

١٣٤ ـ محي الدين عزوز: «علاقة الدين بالفلسفة قبل الاسلام»، مقال بمجلة «الهداية» تونس، ادارة الشعائر الدينية بالوزارة الأولى، السنة الخامسة، العدد الرابع، مارس ١٩٧٨ م.

١٣٥ - مصطفى الخشاب: «تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية»، القاهرة، مطبعة لجنة البيان العربي، الطبعة الأولى ١٩٥٣ م.

١٣٦ - مصطفى عبد الرازق: «تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية»، القاهرة، الطبعة الثالثة، مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٦ م.

١٣٧ - مصطفى غالب: «فلاسفة من الشرق والغرب»، بيروت، منشورات دار حمد، ١٩٦٨ م.

١٣٨ - مليسوس: «في الطبيعة أو في الوجود»، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني بكتابه «فجر الفلسفة اليونانية».

١٣٩ - موسى الموسوي: «من الكندي إلى ابن رشد»، بغداد، الطبعة الأولى ١٩٧٢ م.

١٤٠ - ناصر خسرو: «جامع الحكمتين»، ترجمه وقدم له د. ابراهيم شتا، القاهرة دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٧٧ م.

١٤١ - هـ. وهـ. أ فرانكفورت: «خاتمة كتاب ما قبل الفلسفة»، ترجمة جبرا ابراهيم جبرا، ومراجعة د. محمود الأمين، بغداد، منشورات دار الحياة، ١٩٦٠ م.

١٤٢ - هنري برجسون: «الطاقة الروحية»، ترجمة د. سامي الدروبي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٧١ م.

١٤٣ - هنري توماس: «أعلام الفلاسفة» (كيف نفهمهم)، ترجمة متري أمين، مراجعة وتقديم د. زكي نجيب محمود، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٦٤ م.

١٤٤ - هنري كوربان: «السهروردي المقتول مؤسس المذهب الاشراقي»، منشور بكتاب د. عبد الرحمن بدري «شخصيات قلقة في الاسلام»، القاهرة، دار النهضة العربية، الطبعة الثانية ١٩٦٤ م.

١٤٥ - هوميروس: «الالياذة»، ترجمة عنبره سلام الخالدي، تقديم د. طه حسين، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الثانية ١٩٧٧ م.

١٤٦ - هوميروس: «الأوذيسة»، ترجمة عنبره سلام الخالدي، تقديم طه حسين، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الثانية ١٩٧٧ م.

١٤٧ - ولتر ستيس: «فلسفة هيجل»، ترجمة د. امام عبد الفتاح امام، تقديم د. زكي نجيب محمود، بيروت، دار التنوير، ١٩٨٢ م.

١٤٨ - وليم جيمس: «البراجماتية»، ترجمة د. محمد علي العريان، تقديم د. زكي نجيب محمود القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٦٥ م.

١٤٩ - ياسين خليل: «مقدمة في الفلسفة المعاصرة»، لبنان، بيروت، مطابع دار الكتب، منشورات الجامعة الليبية، الطبعة الأولى ١٩٧٠ م.

١٥٠ - ياسين عريبي: «اشكالات اثبات الزمان في الفلسفة الاسلامية»، مجلة الحكمة التي تصدر عن كلية التربية بطرابلس، ليبيا، العدد الأول بالسنة الأولى، اكتوبر ١٩٧٦ م.

١٥١ - يحيى هويدي: «باركلي»، القاهرة، دار المعارف، سلسلة نوابغ الفكر الغربي (١٣)، ١٩٦٠ م.

١٥٢ - يحيى هويدي: «دراسات في علم الكلام والفلسفة الاسلامية»، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٧٢ م.

١٥٣ - يوسف كرم: «تاريخ الفلسفة اليونانية»، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثالثة ١٩٥٣ م.

١٥٤ - يوسف كرم: «تاريخ الفلسفة الحديثة»، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٢ م.

١٥٥ - يوسف كرم: «الطبيعة وما بعد الطبيعة»، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثالثة، بدون تاريخ.

(ب) المراجع الأجنبية:

1 - Allen (R.E.); Participation and Predication, An Essay in «Studies in Plato's Metaphysics», Editud by Allen R.E., London, Routledge and Kegan Paul LTD., Third impression 1968.

2 - Annas (Julia): Plato's Republic and Feminism, «Philosoph» V. 51, No. 167, Jully 1976.

3 Aveling (E.): Psychology, An essay in «An Outline of Modern Knowledge», Edited by Dr. William Rose, London, Vector Gollancz LTD., 6th Impression 1939.

4 - Bakwell (Charles M.): Source Book in Ancient Philosophy Charles Scribner's Sons, New York, 1907.

5 - Bambrough (Renford): The Disunity of plato's Thought, «Philosophy», Vol. X L VII, No. 182, October 1972.

6 - Boman (thorleif): Hebrew Theought Compared with Greek, The Nortion Library, New York, 1970.
7 - Bosanquet (Bernard): A companion to plato's Redublic, Rivingtons, London, Fourth impression, second Ed. 1925.
8 - Brochard: Etudes de la Philosophie Anciene et Moderne Paris, 1912.
9 - Brumbaugh (R.S.): Plato on the One, New Haven, Yole University press, 1961.
10 - Burnet (T.): Greek philosophy from thales to plato, London, Macmillian and Co, LTD., 1961 and Reprinted 1964.
11 - Burtt: The Metaphysical Foundation of Modern Physical Science, Routledge and Kegan Paul, Without date.
12 - Cassirer (H.W.): Kant's first Gritique, London George Allen and Unwin, Without Date.
13 - Cheney (S.): Men who have walked with God, New York, First Delta printing, October 1974.
14 - Cherniss (H.F.): The Philosophical Economy of the Theory of Ideas, An essay in «Studies in plato's Metaphysics».
15 - Colleston (F.): A History of philosophy, Vol. I Greece and Rome, Part 1, Image Books, A Division of Double day and Company, Inc. Garden City, New York, 9th printing, 1962.
16 - Cornford (F.M.): Greek Religious Thought, Edited by Ernest Barker, University of London, S. Published 1923.
17 - Cornford (F.M.): Plato and Parmenides, London, Kegan Paul, trench, truner and Co. LTD., 1939.
18 - Cornford (F.M.): Plato's Cosmology, London, Routledge and Kegan LTd., Fourth impression; 1956.
19 - Cornford (F.M.): From Religion To Philosophy, Harper Torchbooks, New York, 1957.
20 - Cornford (F.M.): Plato's Theory of Knowledge, London, Routledge and Kegan paul LTD., Reprinted 1973.
21 - Crossman (R.H.S.): Plato Today, Ruskin House, George Allen and Unwin LTD., 1959.
22 - Dantzing (Tobias): The Bequest of the Greeks, New York (Scribner), 1955.
23 - Dicknson (G. Lowis): Plato and his dialogues, London, George and Unwin LTD., 1931.
24 - Duncan (Sir Patrick): Socrates and Plato, «philosophy». Vol. XV. No. 60, October 1940.
25 - Duncan (Sir Patrick): Immortality of the Soul in the Platonic Dialogues and Aristotle, «Philosophy», Vol. XVII, 1942.

26 - Free Man (K.): Companion to the Pre - Socratic Philosophers Basil Blackwell, 1959.
27 - Garivie (A.E.): Reflections on plato's Republid, «philosophy», Vol. XII, 1937.
28 - Gomperz (th): Greek Thinkers, Vol. III, Translated by G.G. Berry, London, John Morray, 1939.
29 - Gordon (Cyrush): Greek and Hebrew Civilization, The Nortton Library, New York, 1965.
30 - Gosling (J.C.B.): Plato, London and Boston, Routledge and Kegan Paul, 1973.
31 - Guthrie (W.K.C.): Socrates, Cambridge, At the University ,ress, 1971.
32 - Hackforth (R.): Plato's Theism, An essay in «Studies in Plato's Metaphysics».
33 - Hampshire (Stuart): Spinoza, Penguin Books, London, 1953.
34 - Hare (R.M.): Religion and Morals, in Mithell, Faith and logic.
35 - Hasler (Alfred A.): Entre le Bien et le Mal, Ex Libris Verlag A G, Zurich, 1971.
36 - Hicken (Winifred F.): Knowledge and Forms in Plato's Theaetetus, An essay in «Studies in Plato's Metaphysics».
37 - Hobbes (Thomas): Leviathan, The U.S. of America, By Encyclopedia Britannica, 1952.
38 - Hume (D.): On Religion, Selected and Introduced by Richard Wollheim, Collins, The Fantana Library, 4th impression, 1971.
39 - Hutchins (R.M.): Great Books of the Western World, Vol. I, William Bentan, Publisher, Chicago London, 1952.
40 - Jaeger (W.): The Theology of Early Greek Philosophers Oxford, The Clasendon Press, 1960.
41 - Jessop: The Metaphysic of Plato, «Journal of Philosophical Studies», Vol. V, 1930.
42 — Kimpel (Ben): Religion in the Tradition of linguistic Philosophy, An essay in Religion in Philosophical and cultural Perspective, Edited by J. Clayton Feaver and William Harosz, Affiliated Eastwest press PVT - LTD., New york, 1971.
43 - Lodge (Rupert C.): The Philosophy of Plato, Routledge and Kegan Baul LTD., London, Without Date.
44 - Long (Wilbur): Religion in the Idealistic Tradition, An essay in «Religion in Philosophical and Cultural Perspective».
45 - Madkour (I.): La Place d'Alfarabi dans L'ecole Philosophique Musulmane, Paris, 1934.

46 - Mathews (W.R.): The Idea of God, An Introduction to the Philosophy of Religion, An essay in «An Outline of Modern Knowledge», Edited by Dr. William Rose, London, Vector Gollancz LTD., 6th imp., 1939.

47 - Mathews (Gynneth): Plato's Epistemology and related Logical problems, Selections from Philosophers, Edited by Mary Warnock, first Published 1972 by Faber and Faber limited, London.

48 - Moore (G.E.): An Autobiography, An essay in «Philosophy of G.E. Moore, Edited by Paul A. Schilpp, North Western University, Evanston and Chicago, 1949.

49 - Moore (G.E.): Principia Ethica, London, Cambridge, At The University Press, 1929.

50 - Morrow (Glenner): Necessity and Persuasion in Plato's «Timaeus», An essay in «Studies in Plato's Metaphysics».

51 - Mortimer J. Adler and William Gorman: The Great Ideas, Vol. II, Published with the editorial advice of the faculties of the University of Chicago, 1952.

52 - Mueller (G.E.): Religion and Dialectical Philosophy, An essay in «Religion in Philosophical and Cultural Perspective».

53 - Nerlich (G.C) Progress Arguments in Plato, An essay in «Mind».

54 - Petérs (Richard): Hobbes, England, Benguin Books, 1967.

55 - Popper (K.R.): The Open Society and its enemies, Vol. I, the spell of plato, London, George Routledge Sons, LTD., 1947.

56 - Popper (K.R): Conjectures and Refutations, the Growthof Scientrfic Knowledge, fifith ed. Routledge keg an Paul., London, 1974.

57 - Ritche (David G.): Plato, LONDON, Tst. Clark, 2 nd edd., 1925.

58 - Rivaud (A.): Histoire de la Philosophie, Tom. I, Paris, 1948.

59 - Roberts (EricJ.): Plato's view of the Soul, An essay in «Mind», Vol - XIV, 1905.

60 - Rose (H.J.): Religion in Greece and Rome, Har per Torchbooks, New - york, 1959.

61 - Ross (Sir David): Plato's Theory of Ideas, Oxford, At the Clarendon Press, 1951.

62 - Russel (Bertrand): Mysticism and Logic, London, Union Books, 1947.

63 - Russel (Bertrand): Religion and Science, London, Oxford University Press, New York, 1960.

64 - Strauss (Leo): Plato, An essay in «History of Political Philosophy», Edited by Leo Strauss and Joseph cropsey, 2nd Edition, Rand Mc nally college Publishing Company; PRINTED IN U.S.A.: 1972.

65 - Taylor (A.E): Plato The man and his works, Merdian Books, New York, 1957.
66 - Taylor (A.E.): The mind of Plato, Ann Arbor paperbacks, Mychigan, 1960.
67 - Thompson (K.F.): Whitehead's Philosophy of Religion, Mouton, The Hague, Paris, 1971.
68 - Vlastos (G.): The Disorderly ôtion in the «Timaeus», An essay in «Stu... in Plato's Metaphysics»,
69 - Vlastos (G.): Greation in The «Timaeus» is it a fiction? An essay in «Studies in Plato's Metaphysics».
70 - Walsh (W.H.): Metaphysics, Hutchinson, University Library, London, Second impression, 1966.
71 - Whiteheed (A.N.): Essays in Science and Philosophy, New york, Philosophical Library, 1948.
72 - Whitehead (A.N.): Science and Modern World, Collieråcmillan, Ganada, LTD., Toronton Ontario, 1967.
73 - Whitehead (A.N.): Process and Reality, The Free Press New York, lst ed. 1969.
74 - Wild (J.): Plato's Theory of Man, Cambridge, Massachusetts, Harvard Univerity Press, 1946.
75 - Windleband (W.): History of Ancient Philosophy, Translated by Herbert Ernest Cushman, Dover Publications Inc. New York, 1956.
76 - Yolton (Jhon W.): Metaphysical Analysis, George Allen and Unwin LTD., 1968.
77 - Zeller (E.): Outlines of History of Greek Philosophy, Merdian Books, New York, 1955.
78 - Zimmerman (J.E.): Dictionary of Classical Mythology New York, A Bantam Book, 12th, 1977.

ثالثاً: دوائر معارف ومعاجم

١ ـ دائرة المعارف الاسلامية، المجلد الثاني، نقله إلى العربية ابراهيم زكي خورشيد وأحمد الشنتناوي وعبد الحميد يونس وعباس العقاد، مادة «الله» ومادة «أفلاطون».
٢ ـ دائرة المعارف الاسلامية، المجلد الثامن، نقله إلى العربية ابراهيم خورشيد وأحمد الشنتناوي وعبد الحميد يونس وحافظ جلال، مادة «خلق».
٣ ـ المعجم الفلسفي، اعداد جميل صليبا، الجزء الأول، بيروت، دار الكتاب اللبناني سنة ١٩٧٨، مادة «خلق».
٤ ـ المعجم الفلسفي، اعداد جميل صليبا، الجزء الثاني، بيروت دار الكتاب اللبناني الطبعة الأولى، ١٩٧٣م، مادة «المثال».
٥ ـ المعجم الفلسفي، اعداد نخبة من الاساتذه، صدر عن مجمع اللغة العربية بالقاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية ١٩٧٩م، مادة «خلق».
6 - Encyclopedic worod Dictionary, Editor: Patrick Hanks, Editorial Consultant S. Potter, Printed in Lebanon By Calour Press, Beirut, 1974.
7 - PLATO'S Dictionary, Edited By Morris Sto ckhommer, Philosophical Library, New - York, 1963.
8 - Shorter Ency clopedia of Islam, London, Luza and Co., Without date, Art «ALLAH».
9 - The Encyclopedia of Philosophy, PUAL Edwards, Editor in chief, Vol. 7 and 8, Macmillan Pubbiahing co., Inc and the Free Press, New-York, 1967, Art «God and The world».

المحتويات

كتابات للمؤلف

كتب :

☐ فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الاسلامية والغربية، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان-دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٤ م.

☐ نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف بمصر، ١٩٨٥ م.

☐ نظرية العلم الأرسطية-دراسة في منطق المعرفة العلمية عند أرسطو -، دار المعارف بمصر، ١٩٨٦ م.

دراسات :

☐ نظرية الأغاليط الأرسطية، تحت النشر بالكتاب التذكاري للأستاذ الدكتور / زكي نجيب محمود، الذي تصدره جامعة الكويت.

☐ أفلوطين فيلسوفاً مصرياً أو الأصول المصرية لفلسفة أفلوطين، بحث قدّم للمؤتمر الأول للجمعية المصرية للدراسات اليونانية والرومانية وهو تحت النشر في كتاب المؤتمر.

☐ المعجزة اليونانية بين الحقيقة والخيال، تحت النشر بمجلة كلية الآداب جامعة-القاهرة.

بحوث ومقالات :

☐ «الحب الأفلاطوني»، مجلة القاهرة القاهرية التي تصدرها الهيئة المصرية العامة للكتاب، العدد الثامن، مارس «آذار» ١٩٨٥ م.

□ «هل من سقراط جديد؟!»، مجلة القاهرة، العدد التاسع عشر يونيه «حزيران» ١٩٨٥ م.

□ «كهف أفلاطون»، مجلة القاهرة، العدد العشرون، يونيه «حزيران» ١٩٨٥ م.

□ «ديكارت-حياة ومنهج»، مجلة القاهرة، العدد السادس والعشرون يوليه «تموز» ١٩٨٥ م.

□ «فكرة العصبية عند ابن خلدون»، مجلة القاهرة، العدد الثامن والعشرون والعدد التاسع والعشرون، أغسطس «آب» ١٩٨٥ م.

□ «أوهام بيكون»، مجلة القاهرة العدد الثلاثون، أغسطس «آب» ١٩٨٥ م.

□ «أمير مكيافيللي»، مجلة القاهرة، العدد الرابع والثلاثون، سبتمبر «أيلول» ١٩٨٥ م.

□ «أخلاق كونفشيوس»، مجلة القاهرة، العدد الرابع والأربعون والعدد السابع والأربعون، ديسمبر «كانون الأول» ١٩٨٥ م.

□ «تنوير روسو»-مجلة القاهرة، العدد التاسع والستون مارس «آذار» ١٩٨٧ م.

فكرة الألوهية

عند أفلاطون

لمّا كان البحث في فكرة الالوهية عند أفلاطون والوصول فيها الى نتائج ذات قيمة، من الصعوبة بمكان نظرا لاختلاف الآراء وتضاربها تبعا لاختلاف التفسيرات لنصوص أفلاطون، فإننا قد رأينا ضرورة أن يسير البحث في اتجاهين، نحصر بينهما البحث في فكر ونصوص أفلاطون نفسه، وأول هذين الاتجاهين: استقصاء آراء الفلاسفة السابقين على أفلاطون في الألوهية. وقد أدّى بنا هذا الاستقصاء الى الفكر الشرقي القديم الذي تعرّف عليه أفلاطون وأخذ منه في الألوهية بكثير من العناصر التي قد تفوق أخذه من الفلاسفة اليونانيين السابقين عليه. أمّا الاتجاه الثاني، فقد خصصناه لدراسة تأثر الألوهية ــ كما تصوّرها أفلاطون ــ في الفكر الديني، وبالذات في الفكر الاسلامي، وكذلك في الفكر الحديث والمعاصر علّنا نتعرّف على اراء سديدة حول ألوهية أفلاطون، وكذلك لنعرف إلى أي حد أثّر أفلاطون من خلال بحثه الالهي في مَنْ تلاه من الفلاسفة حتى اليوم.

(من مقدمة المؤلف)